

La Ciencia Tomista

Publicación Trimestral - Julio-Diciembre, 1951 - Números 240-241

LITTERAE ENCYCLICAE

Ad venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque
locorum ordinarios, pacem et communionem cum apostólica sede habentes

De nunnullis falsis opinionibus quae catholicae
doctrinae fundamenta subruere minantur



PIUS PP. XII

Venerabiles Fratres salutem et apostolicam benedictionem

Humani generis in rebus religiosis ac moralibus discordia et aberratio a veritate probis omnibus, imprimisque fidelibus sincerisque Ecclesiae filiis, vehementissimi doloris fons et causa semper fuere, praesertim vero hodie, cum ipsa culturae christianae principia undique offensa cernimus.

Haud mirum quidem est huiusmodi discordiam et aberrationem extra ovile Christi semper viguisse. Nam licet humana ratio, simpliciter loquendo, veram et certam cognitionem unius Dei personalis, mundum providentia sua tuentis ac gubernantis, necnon naturalis legis a Creatore nostris animis inditae, suis naturalibus viribus ac lumine

assequi revera possit, nihilominus non pauca obstant quominus eadem ratio hac sua nativa facultate efficaciter fructuoseque utatur. Quae enim ad Deum pertinent et ad rationes spectant, quae inter homines Deumque intercedunt, veritates sunt rerum sensibilibus ordinem omnino transcendentes, quae, cum in vitae actionem inducuntur eamque informant, sui devotionem suique abnegationem postulant. Humanus autem intellectus in talibus veritatibus acquirendis difficultate laborat tum ob sensuum imaginationisque impulsus, tum ob pravas cupiditates ex peccato originali ortas. Quo fit ut homines in rebus huiusmodi libenter sibi suadeant esse falsa vel saltem dubia, quae ipsi nolint esse vera.

Quapropter divina «revelatio» moraliter necessaria dicenda est, ut ea, quae in rebus religionis et morum rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque humani generis condicione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint (Conc. Vatic. D. B. 1876, Const. *De Fide cath.*, cap. 2, *De revelatione*).

Quin immo mens humana difficultates interdum pati potest etiam in certo iudicio «credibilitatis» efformando circa catholicam fidem, quamvis tam multa ac mira signa externa divinitus disposita sint quibus vel solo naturali rationis lumine divina christianae religionis origo certo probari possit. Homo enim sive praeiudicatis ductus opinionibus, sive cupidinibus ac mala voluntate instigatus, non modo externorum signorum evidentiae, quae prostat, sed etiam supernis afflatibus, quos Deus in animos ingerit nostros, renuere ac resistere potest.

Cuicumque eos circumspicienti, qui extra ovile Christi sunt, haud difficulter patebunt praecipuae quas viri docti non pauci ingressi sunt viae. Etenim sunt qui evolutionis, ut aiunt, systema, nondum invicte probatum in ipso disciplinarum naturalium ambitu, absque prudentia ac discretionem admissum ad omnium rerum originem pertinere contendunt, atque audacter indulgeant opinionationi monisticae ac pantheisticae mundi universi continuae evolutioni obnoxii. Qua quidem opinionatione fautores communismi libenter fruuntur ut suum «materialismum dialecticum»

efficacius propugnent et evehant, omni notione theistica ex animis avulsa.

Huiusmodi evolutionis commenta, quibus omne, quod absolutum, firmum, immutabile est, repudiatur, viam straverunt novae aberranti philosophiae, quae cum «idealismo», «immanentismo» ac «pragmatismo» contendens, «existentialismi» nomen nacta est, utpote quae, immutabilibus rerum essentiis posthabitis, de singulorum «exsistentia» tantum sollicita sit.

Accedit falsus quidam «historicismus», qui solis humanae vitae eventibus inhaerens, cuiusvis veritatis legisque absolutae fundamenta subvertit, cum ad res philosophicas tum ad christiana etiam dogmata quod attinet.

In hac tanta opinionum confusione aliquid solaminis Nobis affert eos cernere, qui a «rationalismi» placitis, quibus olim instituti erant, hodie non raro ad veritatis divinitus patefactae haustus redire cupiunt, ac verbum Dei in Sacra Scriptura asservatum agnoscere ac profiteri, utpote disciplinae sacrae fundamentum. At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmiter verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterium aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur. Quòd quidem non solum Sacris Litteris aperte contradicit, sed ex ipsa rerum experientia falsum manifestatur. Saepe enim ipsi a vera Ecclesia dissidentes de sua ipsorum in rebus dogmaticis discordia palam conqueruntur, ita ut Magisterii vivi necessitatem fateantur inviti.

Iamvèro theologis ac philosophis catholicis, quibus grave incumbit munus divinam humanamque veritatem tuendi animisque inserendi hominum, has opinionationes plus minusve e recto itinere aberrantes neque ignorare neque negligere licet. Quin immo ipsi easdem opinionationes perspectas habeant oportet, tum quia morbi non apte curantur nisi rite praecogniti fuerint, tum quia nonnumquam in falsis ipsis commentis aliquid veritatis latet, tum denique quia eadem animus provocant ad quasdam veritates, sive philosophicas sive theologicas, sollertius perscrutandas ac perpendendas. Quodsi philosophi ac theologi nostri ex hisce doctrinis,

caute perspectis, tantummodo huiusmodi fructum colligere eniterentur, nulla adesset ratio cur Ecclesiae Magisterium interloqueretur. Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Immo et aliud obversatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obiectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes, imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant, infringendi saepta, quibus probi honestique viri invicem disiunguntur, «irenismum» talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus propulsandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmaticis reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem moveant, num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformatae sint ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Quodsi iidem ad nihil aliud intenderent quam ad disciplinam ecclesiasticam eiusque methodum hodiernis conditionibus ac necessitatibus, nova quadam inducta ratione, aptius accommodandas, nulla fere esset causa timendi: at vero imprudenti aestuantes «irenismo», nonnulli veluti obices ad fraternam unitatem restaurandam ea putare videntur, quae ipsis legibus ac principiis a Christo datis innituntur itemque institutis ab eo conditis, vel quae munimina ac

fulcimina exstant integritatis fidei, quibus collapsis, omnia uniuntur quidem, sed solummodo in ruinam.

Novae huiusmodi opiniones, sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimo auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponuntur, non sine multorum offensione, praesertim iunioris cleri, nec sine ecclesiasticae auctoritatis detrimento. Quodsi cautius agi solet in libris publice editis, iam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui iuventuti instituendae operam navant.

Quod autem ad theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi fovent fore ut dogma elementis denu datum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate seiuncti sint, utque hac via pedetemptim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium.

Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta conditionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sirve «immanentismi» sive «idealismi» sive «existentialismi» aliisque systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus «approximativis», ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur. Quapropter non absurdum esse putant, sed ne-

cesse omnino ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tamquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat. Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibi que succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum diversas doctrinas et opinionationes quae saeculorum decursu ortae fuerint.

Patet autem ex iis, quae diximus, huiusmodi molimina non tantum ducere ad «relativismum» dogmaticum, quem vocant, sed illum iam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae eorumque vocabulorum quibus eadem significatur, satis superque favet. Nemo sane est qui non videat huiusmodi notionum vocabula cum in scholis tum ab ipsius Ecclesiae Magisterio adhibita, perfici et perpoliri posse; ac notum praeterea est Ecclesiam in iisdem vocibus adhibendis non semper constantem fuisse. Liquet etiam Ecclesiam non cuilibet systemati philosophico, brevi temporis spatio vigenti, devinciri posse: sed ea quae communi consensu a catholicis doctoribus composita per plura saecula fuere ad aliquam dogmatis intellegentiam attingendam, tam caduco fundamento procul dubio non nituntur. Nituntur enim principiis ac notionibus ex vera rerum creaturarum cognitione deductis; in quibus quidem deducendis cognitionibus humanae menti veritas divinitus revelata, quasi stella, per Ecclesiam illuxit. Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitae, sed etiam sancitas esse, ita ut ab eis discedere nefas sit.

Quapropter negligere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta, quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorundem in locum coniecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Des-

pectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant.

• Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobant. Hoc enim Magisterium ab ipsis tamquam progressionis sufflumen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam iam veluti iniustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur. Et quamquam hoc sacrum Magisterium, in rebus fidei et morum, cuilibet theologo proxima et universalis veritatis norma esse debet, utpote cui Christus Dominus totum depositum fidei—Sacras nempe Litteras ac divinam «traditionem»—et custodiendum et tuendum et interpretandum concredidit, attamen officium, quo fideles tenentur illos quoque fugere errores, qui ad haeresim plus minusve accedant, ideoque «etiam constitutiones et decreta servare, quibus pravae huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitaе sunt» (*C. I. C. can. 1324*; cfr. *Conc. Vat. D. B. 1820, Const. De Fide cath. cap. 4, De fide et ratione*, post canones), nonnumquam ita ignoratur ac si non habeatur. Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur. Pontifices enim, ut ipsi dictitant, de his quae inter theologos disputantur iudicare nolunt, itaque ad pristinos fontes redeundum est et ex antiquorum scriptis recentiora Magisterii constitutiones ac decreta explicanda sunt.

Quae etsi fortasse scite dicta videntur, attamen fallacia non carent. Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subiecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Neque putandum est, ea quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exerceant. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: «Qui vos audit, me audit» (*Luc.* 10, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, iam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quodsi Summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam secundum mentem ac voluntatem eorundem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis iam haberi non posse.

Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina «traditione», «sive explicite, sive implicite inveniantur» (Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, *Acta*, vol. I, p. 260). Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit. Sed hac de causa theologia etiam positiva, quam dicunt, scientiae duntaxat historicae aequari nequit. Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsis theologis divinus Redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse esse. Quare Decessor Noster imm. mem. Pius IX, docens nobilissimum theologiae munus illud esse, quod ostendat quomodo ab Ecclesia definita doctrina contineatur

in fontibus, non absque gravi causa illa addidit verba : «eo ipso sensu, quo ab Ecclesia definita est.»

Ut autem ad novas, quas supra attigimus, opinioniones redeamus, plura etiam a nonnullis proponuntur vel mentibus instillantur in detrimentum divinae auctoritatis Sacrae Scripturae. Etenim sensum definitionis Concilii Vaticani de Deo Sacrae Scripturae auctore audacter quidam pervertunt ; atque sententiam, iam pluries reprobata, renovant, secundum quam Sacrarum Litterarum immunitas errorum ad ea solummodo, quae de Deo ac de rebus moralibus et religiosis traduntur, pertineat. Immo perperam loquuntur de sensu humano Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum divinus lateat, quem solum infallibilem declarant. In Sacra Scriptura interpretanda nullam haberi volunt rationem analogiae fidei ac «traditionis» Ecclesiae ; ita ut Sanctorum Patrum et sacri Magisterii doctrina quasi ad trutinam Sacrae Scripturae, ratione mere humana ab exegetis explicatae, sit revocanda, potius quam eadem Sacra Scriptura exponenda sit ad mentem Ecclesiae, quae a Christo Domino totius depositi veritatis divinitus revelatae custos ac interpres constituta est.

Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae eiusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam symbolicam ac spiritualem appellant ; et qua Sacra Biblia Veteris Testamenti, quae hodie in Ecclesia tamquam fons clausus lateant, tandem aliquando omnibus aperiantur. Hac ratione asseverant difficultates omnes evanescere, quibus ii tantummodo praepediuntur, qui sensui litterali Scripturarum adhaereant.

Quae quidem omnia quam aliena sint a principiis ac normis hermeneuticis a Decessoribus Nostris fel. rec. Leone XIII in Encyclicis Litteris *Providentissimus*, et a Benedicto XV in Enc. Litt. *Spiritus Paraclitus*, itemque a Nobis ipsis in Enc. Litt. *Divino afflante Spiritu* rite statutis nemo est qui non videat.

Ac mirum non est huiusmodi novitates, ad omnes fere theologiae partes quod attinet, iam venenosos peperisse fructus. In dubium revocatur humanam rationem, absque divinae «revelationis» divinaeque gratiae auxilio, argumen-

tis ex creatis rebus deductis demonstrare posse Deum personalem existere; negatur mundum initium habuisse, atque contenditur creationem mundi necessariam esse, cum ex necessaria liberalitate divini amoris procedat; aeterna et infallibilis liberarum actionum hominum praescientia Deo item denegatur; quae quidem Vaticani Concilii declarationibus adversantur (cfr. Conc. Vat. Const. *De Fide cath.* cap. 1, *De Deo rerum omnium creatore*).

Quaestio etiam a nonnullis agitur num Angeli creaturae personales sint; numque materia a spiritu essentialiter differat. Alii veram «gratuitatem» ordinis supernaturalis corrumpunt cum autument Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet. Nec satis; nam peccati originalis notio, definitionibus tridentinis posthabitis, pervertitur, unaque simul peccati in universum, prout est Dei offensa, itemque satisfactionis a Christo pro nobis exhibitae. Nec desunt qui contendant transubstantiationis doctrinam, utpote antiquata notione philosophica substantiae innixam, ita emendandam esse ut realis Christi praesentia in SS. Eucharistia ad quemdam symbolismum reducatur, quatenus consecratae species, nonnisi signa efficacia sint spiritualis praesentiae Christi eiusque intimae coniunctionis cum fidelibus membris in Corpore Mystico.

Quidam censent se non devinciri doctrina paucis ante annis in Encyclicis Nostris Litteris exposita, ac fontibus «revelationis» innixa, quae quidem docet corpus Christi mysticum et Ecclesiam Catholicam Romanam unum idemque esse (cfr. Litt. Enc. *Mystici Corporis Christi*, A. A. S. vol. xxxv, p. 193 sq.). Aliqui necessitatem pertinendi ad veram Ecclesiam, ut sempiterna attingatur salus, ad vanam formulam reducunt. Alii denique rationali indoli «credibilitatis» fidei christianae injuriam inferunt.

Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare.

In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat, quod pertinet ad existentiam unius Dei personalis

certo demonstrandam, itemque ad ipsius christianae fidei fundamenta signis divinis invicte comprobanda; parique modo ad legem, quam Creator animis hominum indidit, rite exprimendam; ac denique ad aliquam mysteriorum intelligentiam assequendam eamque fructuosissimam (cfr. Conc. Vat. D. B. 1796). Hoc tamen munus ratio solum apte ac tuto absolvere poterit, cum debito modo exculta fuerit; nempe cum fuerit sana illa philosophia imbuta, quae veluti patrimonium iamdudum exstat a superioribus christianis aetatibus traditum, atque adeo altioris etiam ordinis auctoritatem habet quia ipsum Magisterium Ecclesiae, eius principia ac praecipua asserta, a viris magni ingenii paulatim patefacta ac definita, ad ipsius divinae «revelationis» trutinam vocavit. Quae quidem philosophia in Ecclesia agnita ac recepta, et verum sincerumque cognitionis humanae valorem tuetur, et metaphysica inconcusa principia—rationis nempe sufficientis, causalitatis, et finalitatis—ac demum certae et immutabilis veritatis assecutionem.

In hac philosophia plura sane exponuntur, quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit; at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus, eadem libertas non viget. Etiam in huiusmodi essentialibus quaestionibus, philosophiam quidem aptiore ac ditiori veste induere licet, efficacioribus dictionibus communire, quibusdam scholarum adminiculis minus aptis exuere, sanis quoque quibusdam elementis progredientis humanae lucubrationis caute locupletare; numquam tamen eam subvertere fas est, vel falsis principiis contaminare, vel quasi magnum quidem, sed obsoletum existimare monumentum. Non enim veritas omnisque eius philosophica declaratio in dies mutari possunt, cum potissimum agatur de principiis humanae menti per se notis, vel de sentiis illis, quae tum saeculorum sapientia, tum etiam divinae «revelationis» consensu ac fulmine innituntur. Quidquid veri mens humana, sincere quaerens, invenire poterit, iam acquisitae veritati profecto adversari nequit; siquidem Deus, summa Veritas, humanum intellectum condidit atque regit, non ut rite acquisitis cotidie nova opponat, sed ut, remotis erroribus

qui forte irrepserint, verum vero superstruat eodem ordine ac compagine quibus ipsa rerum natura, ex qua verum hauritur, constituta cernitur. Quapropter christianus, sive philosophus, sive theologus, non festinanter ac leviter amplectatur quidquid novi in dies excogitatum fuerit, sed summa sedulitate id perpendat ac iusta in trutina ponat, ne adeptam veritatem amittat, vel corrumpat, gravi profecto cum ipsius fidei discrimine ac detrimento.

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia» (*C. I. C.* can 1366, 2), quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina «revelatione» quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos (*A. A. S.*, vol. XXXVIII, 1946, p. 387).

Hac de causa quam maxime deplorandum est, philosophiam in ecclesia receptam ac agnitam hodie a nonnullis despectui haberi, ita ut antiquata quoad formam, rationalistica, ut aiunt quoad cogitandi processum, impudenter renuntietur. Dictitant enim hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram existere posse; dum contra asseverant res, praesertim transcendentis, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo opponantur. Quare philosophiam nostris traditam scholis, cum sua lucida quaestionum descriptione ac solutione, cum accurata sua notionum determinatione clarisque distinctionibus, utilem quidem esse posse concedunt ad propaedeusim scholasticae theologiae, mentibus hominum medii aevi egregie accommodatam; non tamen praebere philosophandi rationem, quae hodiernae nostrae culturae ac necessitatibus respondeat. Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam immutabilitatis essentialium esse, dum hodierna mens ad «existentiam» singulorum spectet necesse est et ad vitam semper

fluentem. Dum vero hanc philosophiam despiciunt, alias extollunt sive antiquas, sive recentes, sive Orientis, sive Occidentis populorum, ita ut in animos insinuare videantur quamlibet philosophiam vel opinionem, quibusdam additis, si opus fuerit, correctionibus vel complementis, cum dogmata catholico componi posse; quod quidem falsum omnino esse, cum praesertim de commentis illis agatur, quae vel «immanentismum» vocant, vel «idealismum», vel «materialismum» sive historicum, sive dialecticum, ac vel etiam «existentialismum» sive atheismum profitentem, sive saltem valori ratiocinii metaphysici adversantem, catholicus nemo in dubium revocare potest.

Ac denique philosophiae nostris traditae scholis hoc vitio vertunt, eam nempe in cognitionis processu ad intellectum unice respicere, neglecto munere voluntatis et affectuum animi. Quod quidem verum non est. Numquam enim christiana philosophia utilitatem negavit et efficacitatem bonarum totius animi dispositionum ad res religiosas ac morales plene cognoscendas et amplectendas; immo semper docuit huiusmodi dispositionum defectum causam esse posse cur intellectus, cupiditatibus ac mala voluntate affectus, ita obscuretur ut non recte videat. Immo Doctor Communis censet intellectum altiora bona ad ordinem moralem sive naturalem sive supernaturalem pertinentia, aliquo modo percipere posse, quatenus experiatur in animo affectivam quamdam «connaturalitatem» cum eisdem bonis sive naturalem, sive dono gratiae additam (cfr. S. Th. *Summa Theol.* 2^a-2^{ae} quaest. 1, art. 4 ad 3 et quaest. 45, art. 2, in c.); ac liquet quantopere vel suboscure huiusmodi cognitio investigationibus rationis auxilio esse valeat. Attamen aliud est voluntatis affectuum dispositioni vim agnoscere adiuvandi rationem ad certiore ac firmiorem cognitionem rerum moralium assequendam; aliud vero est, quod isti novatores contendunt: facultatibus nempe appetendi et affectandi vim quamdam intuendi adiudicare, atque hominem, cum non possit rationis discursu cum certitudine discernere quidnam ut verum sit amplectendum, ad voluntatem declinare, qua inter oppositas opiniones ipse libere decernens eligat, cognitione et voluntatis actu incompte permixtis.

Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam; quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendentem demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de eius praeceptis, cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus. Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documentis aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt. Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, quae par est revenetia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cuius profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata.

Reliquum est ut aliquid de quaestionibus dicamus, quae quamvis spectent ad disciplinas, quae «positivae» nuncupari solent, cum christianae tamen fidei veritatibus plus minusve conectantur. Instanter enim non pauci expostulant ut catholica religio earumdem disciplinarum quam plurimum rationem habeat. Quod sane laude dignum est ubi de factis agitur reapse demonstratis; caute tamen accipiendum est ubi potius de «hypothesibus» sit quaestio, etsi aliquo modo humana scientia innixis, quibus doctrina attingitur in Sacris Litteris vel in «traditione» contenta. Quodsi tales conjecturales opiniones doctrinae a Deo revelatae directe vel indirecte adversentur, tum huiusmodi postulatum nullo modo admitti potest.

Quamobrem Ecclesiae Magisterium non prohibet quominus «evolutionismi» doctrina, quatenus nempe de humani corporis origine inquit ex iam existente ac vivente materia oriundi—animas enim a Deo immediate creari catholica fides nos retinere iubet—pro hodierno humanarum disciplinarum et sacrae theologiae statu, investigationibus ac disputationibus peritorum in utroque campo hominum pertractetur; ita quidem ut rationes utriusque opinionis,

faventium nempe, vel obstantium, debita cum gravitate, moderatione ac temperantia perpendantur ac diiudicentur; dummodo omnes parati sint ad Ecclesiae iudicio obtemperandum, cui a Christo munus demandatum est et Sacras Scripturas authentice interpretandi et fidei dogmata tuendi (cfr. Allocut. Pont. ad membra Academiae Scientiarum, 30 novembris 1941: *A. A. S.*, vol. XXXIII, p. 506). Hanc tamen disceptandi libertatem nonnulli temerario ausu transgrediuntur, cum ita sese gerant quasi si ipsa humani corporis origo ex iam existente ac vivente materia per indicia hucusque reperta ac per ratiocinia ex iisdem indiciis deducta, iam certa omnino sit ac demonstrata; atque ex divinae revelationis fontibus nihil habeatur, quod in hac re maximam moderationem et cautelam exigat.

Cum vero de alia coniecturali opinione agitur, videlicet de polygenismo, quem vocant, tum Ecclesiae filii eiusmodi libertate minime fruuntur. Non enim christifideles eam sententiam amplecti possunt, quam qui retinent asseverant vel post Adam hisce in terris veros homines exstitisse, qui non ab eodem prouti omnium protoparente, naturali generatione originem duxerint, vel Adam significare multitudinem quamdam protoparentum; cum nequaquam appareat quomodo huiusmodi sententia componi queat cum iis quae fontes revelatae veritatis et acta Magisterii Ecclesiae proponunt de peccato originali, quod procedit ex peccato vere commisso ab uno Adamo, quodque generatione in omnes transfusum, inest unicuique proprium (cfr. *Rom.* 5, 12-19; Conc. Trid. sess. V, can. 1-4).

Quemadmodum autem in biologicis et anthropologicis disciplinis, ita etiam in historicis sunt qui limites et cautelas ab Ecclesia statuta audacter transgrediantur. Ac peculiari modo deploranda est quaedam nimio liberior libros historicos Veteris Testamenti interpretandi ratio, cuius fautores Epistolam haud ita multo ante a Pontificio Consilio de re biblica Archiepiscopo Parisiensi datam ad suam defendendam causam immerito referunt (die 16 ianuarii 1948: *A. A. S.* vol. XL, pp. 45-48. Haec enim Epistula aperte monet undecim priora capita Geneseos, quamvis cum historicae compositionis rationibus proprie non conveniant, quibus eximii rerum gestarum scriptores graeci et latini,

vel nostrae aetatis periti usi fuerint, nihilominus quodam vero sensu, exegetis amplius investigando ac determinando, ad genus historiae pertinere; eademque capita, oratione simplici ac figurata mentique populi parum exculti accommodata, tum praecipuas veritates referre, quibus aeterna nostra procuranda salus innitur, tum etiam popularem descriptionem originis generis humani populique electi. Si quid autem hagiographi antiqui ex narrationibus popularibus hauserint (quod quidem concedi potest), numquam obliviscendum est eos ita egisse divinae inspirationis afflatu adiutos, quo in seligendis ac diiudicandis documentis illis ab omni errore immunes praemuniebantur.

Quae autem ex popularibus narrationibus in Sacris Litteris recepta sunt, ea cum mythologiis aliisque id genus minime aequanda sunt, quae magis ex efussa imaginatione procedunt quam ex illo veritatis ac simplicitatis studio, quod in Sacris Libris Veteris etiam Testamenti adeo elucet ut hagiographi nostri antiquos profanos scriptores aperte praecellere dicendi sint.

Novimus quidem plerosque catholicos doctores, quorum studiorum fructus in athenaeis, in sacris seminariis et religiosorum sodalium collegiis impertiuntur, ab iis erroribus alienos esse, qui hodie, sive ob rerum novarum cupidinem, sive etiam ob immoderatum quoddam apostolatus propositum, aperte vel latenter divulgantur. At novimus quoque novas eiusmodi opinionationes incautos allicere posse; ideoque principiis obstare malumus, quam inveterato iam morbo medicinam praestare.

Quapropter, re coram Domino mature perpensa ac considerata, ne a sacro Nostro officio deficiamus, Episcopis ac Religiosarum Sodalitatum Moderatoribus, gravissime eorum onerata conscientia, praecipimus, ut quam diligentissime curent, ne in scholis, in coetibus, in scriptis quibuslibet opiniones huiusmodi proferantur, neve clericis vel christifidelibus quovis modo tradantur.

Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, exercere non posse, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant atque ad amussim servent in discipulis instituendis. Debitam reverentiam atque obtemperacionem, quam in suo

adsiduo labore Ecclesiae Magisterio profiteantur oportet, discipulorum quoque mentibus animisque instillent.

Nitantur utique omni vi omniue contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant ; sed caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam. In questiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela ; nec denique putent, falso «irenismo» indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vicens, absque ulla corruptione detractioneque, sincere omnibus tradatur.

Hac spe freti, quam pastoralis vestra sollertia adauget, caelestium munerum auspicem paternaeque benevolentiae Nostrae testem, cum vobis singulis universis, Venerabiles Fratres, tum clero populoque vestro Apostolicam Benedictionem amantissime impertimus.

Datum Romae, apud S. Petrum, die XII mensis Augusti, anno MDCCCCL, Pontificatus Nostri duodecimo.

PIUS PP. XII

Adhesión de la Pontificia Facultad Teológica de San Esteban de Salamanca

Después de la publicación de la Encíclica *Humanis Generis*, las Universidades y Facultades Pontificias del mundo entero dirigieron a Su Santidad Pío XII, gloriosamente reinante, numerosas cartas de adhesión y agradecimiento por las saludables enseñanzas en ella contenidas. La Pontificia Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca, le dirigió, por mediación de su Gran Canciller, el Rvmo. Padre Maestro General de la Orden de Predicadores, la siguiente :

Beatissime Pater :

Pergrato animi sensu ac filiali observantia Professores et Studentes huius Facultatis Theologicae ad Sanctum Stephanum Salmanticensem excipere solent praecepta, monita, adhortationes, nutus, optata omnia e Sede Apostolica promanantia. Culmen tamen gratitudinis et sensus filialis nostrae devotionis erga Sanctitatem Vestram excitarunt Litterae Encyclicae *Humani Generis*, quibus nedum erramenta verum et errandi pericula in re biblia, theologica, philosophica et coniecturis experimentalibus, ex imprudenti quodam novitatum studio ac specie severioris cuiusdam indagationis, nostris hisce diebus a quibusdam sive palam sive occulte prolata et propagata, Sanctitas Vestra detexit, denunciavit et profligavit maxima cum sapientia et dexteritate.

Saluberrima documenta, quae ad huiusmodi errores et pericula vitanda, cum in hisce Litteris, tum in Adhortatione Apostolica ad clerum universum et in Allocutione ad Delegatos Conventui generali ex universis religiosis Ordinibus, Congregationibus et Societatibus Institutisque saecularibus in Urbe habito, Sanctitas Vestra dedit, alumni nostris, qua par erat

fidelitate et alacritate, exponere curavimus tam verbis quam distributis exemplaribus, eosque vehementer hortati sumus ad ea omnia sancte et inviolabiliter servanda.

Nos siquidem omnes, qui rationi, doctrinae et principiis Sancti Thomae Aquinatis secundum Ecclesiae praecepta semper adhaesimus summa cum fidelitate, quique traditiones huius Scholae Sanstephanianae, quam honestarum Joannes de Torquemada, Didacus Deza, Franciscus de Victoria, Dominicus de Soto, Melchior Cano, Bartholomaeus de Medina, Dominicus Báñez, Petrus de Ledesma, alique eximii theologi, sancte et incorrupte servavimus, nihil antiquius habuimus quam totis viribus, eorum exempla aemulantes, avitas veritates firmissime tenere, unaque simul quae nova ferunt tempora sagaci ac prudenti indagatione perpendere, eaque in usum scientiae sacrae convertere, adhibitis ex integro cautelis ac temperamentis a Vestra Sanctitate hac de re prudentissime dictatis.

Quae a Sanctitate Vestra praecepta vel commendata sunt hisce in sapientissimis Documentis, promittimus nos semper, omnia et singula, integre ac fideliter servaturos, ac speramus nos ab eis numquam recessuros, opitulante Dei gratia et intercedente Beata Virgine, a Vestra Sanctitate nuperrime definita, magna animi nostri consolatione, corporaliter in caelum assumpta.

Ad pedes Sanctitatis Vestrae provoluti, Apostolicam benedictionem nobis nostrisque studiis humiliter imploramus.

Fr. JACOBUS RAMIREZ, O. P.

Praeses.

Salmanticae, nonis Martii, in festo Sancti Thomae Aquinatis, A. D. MDCCCCLI.

A ella se dignó contestar el Santísimo Padre por medio del Excmo. Sr. Montini, Sustituto de la Secretaría de Estado, con el siguiente precioso Documento dirigido al Gran Canciller de dicha Facultad:

Respuesta de Su Santidad

SEGRETERIA DI STATO DI SUA SANTITÀ

N.° 245001

Dal Vaticano, li 30 Aprile 1951.

Reverendissimo Padre :

L'omaggio devoto, che in Revmo. P. Giacomo Ramírez, Preside della Facoltà teologica dei RR. Padri Domenicani a Salamanca, ha umiliato a Sua Santità, pel gentile tramite di Vostra Paternità Revma., a nome proprio e dei professori ed alunni di detta Facoltà, dopo la pubblicazione dell'Enciclica «*Humani Generis*», è riuscito oltremodo grato all'Augusto Pontefice.

L'adesione così piena professata agli insegnamenti contenuti in tale importante Documento, come pure alle saggie norme che in Santo Padre in diverse occasioni ha impartite, è un'altra prova dell'attaccamento sincero di codesti professori ed alunni alla Cattedra di Pietro, pei quali la voce del Papa è luce, conforto, incoraggiamento a farsi sempre interprete del Suo pensiero. Così vogliono essere i degni continuatori dell'opera di tanto valore nel campo teologico dei grandi Maestri dell'inclito Ordine Domenicano, che illustrarono con la loro scienza la Spagna cattolica e la Chiesa.

Perciò Sua Santità con paterno affetto e con animo riconoscente, come segno della Sua viva benevolenza di tutto cuore invia al Revmo. Preside, Professori ed alunni di detta Facoltà l'Apostolica Benedizione, che li confermi nei loro santi propositi.

Vostra Paternità abbia la bontà di comunicare al Revmo. Padre Ramírez l'augusto compiacimento e la Benedizione del Santo Padre.

Come Ella, già forse saprà, «L'Osservatore Romano» del 21 corrente ha riferito il devoto omaggio dello stesso Padre Ramírez.

Profitto volentieri dell'incontro per confermarmi con sensi di religioso ossequio della Paternità Vostra Revma. devmo. nel Signore

G. B. MONTINI
Sost.

Reverendissimo Padre Emanuele Suárez, O. P.,
Maestro Generale dell'Ordine dei Frati Predicatori.

La Nueva Teología y la Teología de la Iglesia

Más que una doctrina sistemáticamente expuesta, la nueva teología es una tendencia, una corriente, aparecida allende los Pirineos. Cronológicamente nace esta corriente a raíz de las grandes convulsiones ideológicas, morales y sociales que la segunda guerra europea produjo en los espíritus de algunas regiones, como Francia y Bélgica. Lo cual es ya indicio de que no es fruto maduro del pensamiento reposado, sino alúd arrasrado por el torrente de aguas turbulentas y agitadas. Y en cuanto a su difusión lleva también el estigma de la irregularidad, de la clandestinidad y de la cobardía. «*Novae hujusmodi opiniones—dice el Papa—sive improbando novitatis desiderio, sive laudabili causa moveantur, non semper eodem gradu, eadem claritate iisdemque terminis proponuntur, nec semper unanimi auctorum consensu; quae enim hodie a quibusdam, cautelis nonnullis ac distinctionibus adhibitis, magis tecte docentur, cras ab aliis audacioribus palam atque immoderate proponuntur, non sine multorum offensione, praesertim junioris cleri, nec, sine auctoritatis ecclesiasticae nocumento.*

Quodsi cautius solet agi in libris publice editis, jam liberius disseritur in libellis privatim communicatis et in acroasibus coetibusque. Nec tantum inter sodales utriusque cleri et in sacris seminariis institutisque religiosis tales opiniones divulgantur, sed etiam inter laicos, inter eos praesertim, qui juventuti instruendae operam navant».

Por eso no es tarea fácil condensar a este propósito la doctrina de la nueva teología. Nosotros, prescindiendo de las citas de autores, recogeremos los rasgos fundamentales de la nueva

teología, que la encíclica «*Humani generis*» tan autorizadamente nos suministra.

Nuestro objetivo no es de polémica, sino de orientación y divulgación de las luminosas enseñanzas del Papa a este propósito. Merece esto tanta más atención cuanto que la tendencia de la nueva teología, en el fondo, no es más que un retoño del modernismo, disimuladamente presentado, y hasta con apariencias de apostolado de los espíritus, que minaría por su base los fundamentos de nuestra fe, de no atajarlo a tiempo, descubriendo el veneno oculto que encierra.

En primer lugar, contrastaremos a grandes rasgos la concepción tradicional de la teología con la que nos ofrece esta nueva corriente, con el objeto de que resalte con más viveza la naturaleza y caracteres de la nueva teología. Indicaremos después las graves consecuencias que de tal doctrina se derivan para otras cuestiones importantes, como son las correspondientes a las relaciones de la teología con la revelación, la naturaleza de los dogmas, su desarrollo, etc. Por último determinaremos cuál es la teología de la Iglesia, la cual establece el Papa como remedio contra los excesos de la nueva teología.

I

Dos concepciones de la Teología

A) *La tradicional*

La concepción tradicional de la teología descansa, como sobre su fundamento remoto, en el valor objetivo de nuestra razón. Ciertamente que Dios es trascendente al mundo, pero Dios y creaturas están comprendidos bajo la razón común de ser y, por tanto, de las creaturas podemos subir a Dios, siempre que los conceptos de nuestra razón expresen el ser de las cosas y sean reducibles al ser, objeto adecuado de nuestra inteligencia. La mediación de nuestro conocimiento de Dios no es argumento contra su objetividad. Y la transcendencia del ser divino sobre las cosas creadas no prueba más que todos nuestros conocimientos, acerca de Dios, son análogos con los que tenemos de las creaturas. Pero la analogía no está reñida con la objetividad, sino, al contrario, exigida por la misma transcendencia

del ser. Para conocer a Dios a través de las creaturas no se necesita más que una filosofía pura, sana, y calcada toda en el ser. Por eso la Iglesia vela tanto porque en filosofía se siga siempre una línea recta, que no se salga nunca fuera de los cauces señalados por el mismo ser de las cosas (1).

Con el orden sobrenatural sucede cosa parecida. Por nuestras propias fuerzas nosotros no podríamos llegar nunca a su conocimiento, precisamente porque es sobrenatural y está fuera del alcance de nuestra propia virtud cognoscitiva. Pero como también está comprendida bajo el ser, puede Dios revelárnoslo en conceptos del mismo ser. Estos conceptos necesariamente han de ser análogos con los de nuestra razón, pero al mismo tiempo objetivos. Porque la analogía es una propiedad fundamental del ser. Y una vez reveladas por Dios las verdades de orden sobrenatural, podemos nosotros conocerlas y expresarlas, de una manera muy imperfecta, pero al fin y al cabo real y objetiva.

Estas verdades de orden sobrenatural son el objeto propio de la fe, y acerca de ellas es principalmente la teología, como conocimiento del ser divino, no sólo en sus relaciones con las creaturas, sino también y de un modo específico en sí mismo, o, como dicen los teólogos, bajo la razón de la deidad (2).

La teología presupone la fe y arranca de la fe, pero no se confunde con ella.

Pudiera decirse que la teología es el esfuerzo supremo que realiza el hombre creyente para conocer, explicar y desentrañar, el contenido de las verdades que cree. La «*fides quaerens intellectum*», que diría S. Anselmo. Cosa que, habida cuenta de la analogía del ser, y del poder objetivo de nuestra razón, a nadie puede maravillar, puesto que hasta es una exigencia de la misma fe conjugada con el ansia natural de conocer de nuestra razón. Los bienaventurados del cielo no necesitan de este esfuerzo para conocer los misterios de la

(1) «Has quidem a veritate aberrationes deplorare supervacaneum esset, si omnes, etiam in rebus philosophicis, qua par est reverentia ad Magisterium Ecclesiae animum intenderent, cujus profecto est, ex divina institutione, non solum veritatis divinitus revelatae depositum custodire et interpretari, sed ipsis etiam philosophicis disciplinis invigilare, ne quid detrimenti ex placitis non rectis catholica patiantur dogmata».

(2) I P, q. 1 a. 7.

fe, puesto que los intuyen en la divina esencia, ni tampoco para darse cuenta de su contenido. Otro tanto sucedía a los Apóstoles, aunque en orden inferior, los cuales tenían por la luz de la divina revelación un conocimiento perfecto de las verdades divinas. Pero en nosotros que no gozamos de la visión intuitiva de Dios, ni tenemos aquel don de la luz infusa de los Apóstoles, no sucede así. La fe, virtud intelectual, nos da solamente la aprensión de las realidades de las verdades sobrenaturales, cuya explicación y desenvolvimiento de su contenido nos suministra la teología.

En todo este proceso de explicación, penetración y desenvolvimiento de las verdades de fe, que realiza la teología, tienen éstas el lugar de principios, de los cuales se deriva un doble proceso teológico, científico el uno y sapiencial el otro, porque la teología es al mismo tiempo ciencia y sabiduría suprema, por lo mismo que sus principios, las verdades de fe, son los supremos de todo saber humano (3).

El proceso científico tiene por objeto principal desentrañar el sentido implícito de las verdades de fe, lo cual realiza en las conclusiones teológicas que manifiestan aquél, al mismo tiempo que examina sus fundamentos y exigencias. Porque no hay que pensar que las verdades de fe, aparte de lo que ellas nos imponen para ser creído sobrenaturalmente, son como sellos cerrados e impenetrables acerca de las cuales por consiguiente nosotros no tenemos nada que hacer. Es nuestro deber conocerlas lo más perfectamente que nos sea dado. Integralmente no lograremos conocerlas hasta la visión intuitiva de Dios. Pero aquí, en la tierra, podemos también conocer parte de su contenido y del sentido implícito que encierran. Y mientras no lleguemos a conocer este contenido nuestra fe no será consciente, no teniendo tampoco aquel grado de perfección a que debe aspirar. Por eso se enseña que la teología especulativa o escolástica es hasta cierto punto necesaria para la misma Iglesia, que tiene por misión custodiar, proponer y explicar el depósito de la revelación divina, y utilísima para todos (4).

De aquí también que las relaciones que median entre la teología y la revelación, no sean las que existen entre dos de-

(3) I P, q. 1 aa. 2, 6.

(4) I P, q. 1 a. 1.

partamentos solamente afines, conexos entre sí de alguna manera, sino de verdadera continuidad y homogeneidad, aún cuando las verdades teológicas no pueden ser verdades de fe hasta después de ser definidas por la Iglesia. Para lo cual es necesario que las conclusiones de la teología expresen una verdad incluida, o realmente idéntica con el sentido integral de las verdades de fe, no bastando para ésto la conexión física, que es siempre falible, y expresa una verdad realmente distinta de la verdad relevada.

El proceso sapiencial mira principalmente a los mismos principios de la teología, que son las verdades de fe. Acerca de ellas desarrolla la teología un trabajo verdaderamente importante. Entre las verdades de fe hay algunas asequibles a la razón natural, por lo cual se denominan impropriamente, o «per accidens» de fe, las cuales incumbe a la teología demostrar en su función sapiencial. Y otro tanto hay que decir también de los llamados fundamentos de la fe. Respecto de las demás verdades de orden sobrenatural, que la fe nos propone, hace ver su continencia en las fuentes de la revelación divina, que son la Sagrada Escritura y la Tradición, y su enseñanza por los Santos Padres y el Magisterio de la Iglesia, tanto ordinario como extraordinario, como intérpretes de aquélla. Explica el sentido verdadero en que han de entenderse los misterios de la fe por medio de analogías tomadas de las cosas sensibles, haciéndolos de alguna manera inteligibles a nuestra razón, según enseña el Concilio Vaticano. Resuelve los argumentos que contra ellos aducen los adversarios, ya demostrando su falsedad, ya haciendo ver su ineficacia para combatirlos. Y, por último, muestra la armonía de todas las verdades de fe entre sí y con la razón, lo cual es argumento, y no débil, de su verdad.

La *Summa Contra Gentes* de Sto. Tomás diríase que es la función sapiencial «per se subsistens» de la teología. ¡Con qué profundidad de pensamiento demuestra las verdades de fe que están al alcance de la razón! ¡Qué penetración tan grande, en el libro cuarto, de los misterios propiamente dichos de la fe, y qué explicación tan maravillosa la que de ellos nos da, entre las cuales culmina aquella del capítulo once acerca de la procesión del Verbo en Dios! ¡Qué sutileza y agudeza de ingenio al resolver los argumentos de los adversarios! Alguien ha dicho,

por esta causa, de esta obra, que era el cielo visto desde la tierra (Pío XI).

Integralmente, la teología comprende estas dos funciones, sin las cuales no podría darnos un conocimiento, en lo que cabe, perfecto, de las verdades divinas. Por eso, suprimir de la teología una u otra, equivaldría a mutilarla y desnaturalizarla. De hecho, la teología siempre ha reconocido la existencia de estas dos funciones fundamentales, aun cuando en algunas épocas una haya prevalecido sobre la otra.

Por eso mismo las fuentes de la argumentación teológica son muy variadas y ricas. Unas, de carácter positivo-exegético, como la Sagrada Escritura; otras, de tipo histórico-teológico, como la tradición, la patrística y el Magisterio de la Iglesia; y otras, de carácter especulativo, como la razón teológica (5). De aquí la gran dificultad de encontrar un teólogo integral y perfecto, porque los que sobresalen en un orden determinado de conocimientos suelen carecer de otros, y viceversa. El teólogo totalmente perfecto es un tipo de orden ideal entre los humanos de este mundo. Sólo Dios posee de Sí mismo un conocimiento perfecto, y después de Él los bienaventurados del cielo, según una graduación distinta.

Es claro que estas funciones de la teología, utilizando lugares o fuentes de argumentación de índole tan diversa, las realiza el teólogo por medio de la razón. Cuando interpreta un testimonio de la Sagrada Escritura, y escruta su sentido verdadero, la razón es la que trabaja analizando la significación de los vocablos empleados por el autor sagrado, según las reglas de la hermenéutica. Y de igual manera cuando estudia el pensamiento de los Santos Padres, o las definiciones y determinaciones del magisterio eclesiástico. Y si esto sucede en la argumentación de carácter positivo, con mayor razón ha de suceder también en la de orden especulativo, ya para demostrar las verdades «per accidens» de fe, ya al explicar los misterios divinos por medio de analogías tomadas de las cosas, ya para defender las verdades propiamente de fe de los ataques de los adversarios, ya sobre todo para desentrañar la virtualidad implícita de las verdades reveladas.

(5) I P, q. 1 a. 8.

Y nada más natural que así suceda. Porque tanto la revelación divina, como las verdades de fe, nos son dadas a nosotros en conceptos humanos, con la finalidad universal, bien caracterizada, de que todos las conozcamos y penetremos, para la dirección de nuestra vida en orden a nuestra eterna salvación. Y el hombre no puede conocer las verdades que trascienden el orden sensible a no ser por su razón. La pretensión de algunos de que el hombre entre en conocimiento de la revelación y de las verdades de fe por medio de una facultad arracional es infrahumana, lo cual contradeciría al mismo tiempo la ordenación y finalidad de la revelación y la fe. Porque la inteligencia es la única facultad capaz de regir la actividad del hombre, así como toda su afectividad, sin la cual éstas no serían humanas, ya que el hombre esencialmente es un ser dotado de inteligencia.

Por otra parte, la razón como facultad del ser, no sólo puede demostrar las verdades de fe que son de orden natural, sino que también está capacitada para conocer y representar la realidad de las verdades de orden sobrenatural, aunque de una manera imperfecta, a las que también se extiende la razón analógica de ser. Y de la misma manera que las puede conocer y representar, también está capacitada para explicarlas por medio de analogías, desenvolver su contenido implícito, penetrarlas cada vez más y defenderlas contra los argumentos de los que las impugnan, sin que por eso llegue nunca a comprenderlas, mientras estamos en esta vida. Otra cosa sería negar la misma ordenación divina de la revelación y de las verdades de fe, o hacerla una cosa contradictoria, negando al mismo tiempo la naturaleza esencial del hombre y de sus facultades más eminentes de conocer y representar.

El prejuicio que existe contra la intervención de la razón en teología, proviene de pensar que aquélla se convierte, en el raciocinio teológico, en causa o fundamento de la verdad sobrenatural. Y nada más distante de la verdad. En primer lugar, si este argumento fuera valedero habría que decir lo mismo de cualquier otra facultad del hombre por medio de la cual conociéramos la verdad revelada, a no ser que negáramos la ordenación de la revelación a su conocimiento por el hombre, en cuyo caso nada habría que hacer, y todo estaría de más.

La facultad cognoscitiva es *medio* para conocer la revelación divina, no *causa* de la misma.

Y cuando la razón interviene en el discurso teológico para desentrañar las virtualidades implícitas de las verdades de fe, tampoco interviene como *causa* de la *verdad* de la conclusión, sino tan sólo de nuestro conocimiento de aquélla. Es causa del *discurso*, y de la conclusión en cuanto tal, pero no de la *verdad* de la conclusión, respecto de la cual no tiene más razón que la de mero *instrumento* empleado por nosotros para descubrir aquélla en las verdades de fe o reveladas (6). Por eso las conclusiones genuinamente teológicas, antes de la definición de la Iglesia, jamás pueden ser objeto de fe divina, a pesar de que, tratándose de las verdadera y propiamente teológicas, o sea las inclusivas, expresen siempre doctrina y verdad revelada.

Si nosotros tuviéramos el poder intuitivo de los ángeles, o el conocimiento de la verdad revelada que poseen los bienaventurados del cielo en la divina esencia, no necesitaríamos del discurso teológico para llegar al conocimiento del sentido implícito que encierran los conceptos de la revelación o las verdades de fe, principios de la teología. Pero esa es una condición nuestra de la que no podemos prescindir, y que tampoco debemos negar, ni menospreciar. Por eso se distinguen tres teologías, entre sí muy distintas: la nuestra o de los viadores, la de los comprensores, y la de Dios, las cuales se distinguen precisamente por el *modo* de conocer el sentido hondo de la misma verdad a nosotros revelada, su extensión y perfección (7). La verdad conocida en esas tres teologías es la misma, aunque por medio distinto, y diferente alcance y perfección. Es decir, la misma *verdad revelada* en los conceptos de la revelación hecha a nosotros.

Las conclusiones teológicas en las que el raciocinio, con sus menores de razón, es causa parcial de las mismas en cuanto a su verdad, son las menos teológicas de todas, o sea, las denominadas físico-conexivas, que por no hallarse incluidas en las

(6) «Minor (rationis) solum est conditio requisita, non ratio formalis conclusionis». Diego Nuño Cabezudo, *In III P.*, q. 20 a. 3.—«Propositio naturalis quae subsumitur est pura explicatio propositionis universalis, et applicatio ejus ad determinatum et particulare subjectum». *Salmanticenses, De fide*, disp. 4. n. 36.

(7) Cfr. Cardenal Cayetano, *In I P.*, q. 1 a 2.

verdades de fe, de donde arranca el raciocinio, no expresan verdad revelada y necesitan por eso mismo apoyarse también en las menores de razón.

La misma prevención que existe contra la intervención de la razón en teología se extiende también a los conceptos empleados en el raciocinio teológico. Semejante prevención no existió nunca en la teología tradicional. Porque los conceptos de la razón eran considerados como conceptos del ser, al cual se reducen, y extendiéndose el ser, objeto de nuestra razón, analógicamente, a las realidades divinas, en la misma naturaleza de aquél encontramos la justificación de los conceptos empleados por la razón en el discurso teológico, los cuales tienen la misma significación instrumental de ésta en teología. Pretender otra cosa es desconocer por completo la naturaleza de *nuestra* teología, y la diferencia que media entre ella y la teología de los bienaventurados del cielo, y la de Dios, al mismo tiempo que la condición de la revelación y de las verdades de fe, las cuales nos son dadas en conceptos humanos para nuestro conocimiento y explicación de las mismas. Y así como es absurdo atribuirnos un conocimiento distinto del que nos pertenece, así también, y mucho más, pretender cambiar la naturaleza y finalidad de la revelación que nos fué comunicada por Dios.

Con la razón, como instrumento, y los conceptos analógicos del ser por ella empleados hicieron los representantes de la teología tradicional verdaderos prodigios, en un esfuerzo supremo de inteligencia y penetración de las verdades divinas, del cual salieron los tratados teológicos de Santo Tomás y tantos otros. Si negamos a nuestra razón y a los conceptos de que se sirve, el valor objetivo para penetrar en el santuario de las verdades divinas, todo ese tesoro, el máspreciado del saber humano, quedaría convertido en un instante en un ingente montón de cenizas, que por todas partes esparcería la confusión y la ruina. Tenían ellos, no obstante, una confianza muy grande en el valor del esfuerzo realizado, porque conocían muy bien la naturaleza y el valor de nuestra razón y de sus conceptos, el empleo que de ella hacían en teología, así como también la naturaleza de ésta. Además, porque procuraban que los conceptos filosóficos empleados en teología fueran todos expresión de una filo-

sofía sana y robusta, de la filosofía del ser. Lo que perjudica en teología no es el empleo de los conceptos de la razón, sino la utilización de conceptos enclenques y enfermizos, o en oposición con la filosofía del ser. Por eso la Iglesia vela tanto por el mantenimiento y conservación de los principios de la filosofía perenne, que no es otra que la filosofía del ser. Con una buena filosofía nunca habrá tropiezos en teología; con una filosofía falsa o enfermiza todo será confusión y desquiciamiento. Aquí tenemos la explicación de por qué, los que no poseen una filosofía segura, busquen con tanto afán el desplazamiento de la teología, a la teología positiva. Es que no encuentran firme y seguro el terreno que pisan en la especulativa. La prosperidad o la ruina de la teología hay que buscarla fuera de ella, en la filosofía, en la metafísica. Parece una paradoja, pero así es, lo cual es una confirmación de que la razón y sus conceptos son el instrumento imprescindible de la teología.

B) *La de la nueva teología*

La nueva teología mantiene un concepto diametralmente opuesto al de la teología tradicional. Para ella la teología no es, no puede ser, un conocimiento de Dios bajo la razón de la deidad, porque nuestra inteligencia es incapaz de conocer objetivamente la verdad sobrenatural, cuanto más el ser íntimo de Dios. Los conceptos de nuestra razón tampoco pueden representar la realidad sbrenatural, a no ser como aproximaciones diversas. La verdad sobrenatural no es en sí misma objeto del entendimiento, sino de la experiencia religiosa en una ecuación inefable con el orden a que pertenece. Y esta experiencia religiosa no se puede traducir en conceptos fijos e inmutables, porque en sí misma es inefable. Sólo se puede manifestar diversamente en conceptos y fórmulas inadecuadas, que varían según las condiciones del individuo y la distinta cultura de los tiempos.

He aquí cómo refleja esta nueva corriente Pío XII en la «*Humani generis*»: «*Dictitant hanc nostram philosophiam perperam opinionem tueri metaphysicam absolute veram existere posse: dum contra asseverant res, praesertim transcendentis, non aptius exprimi posse, quam disparatis doctrinis, quae sese mutuo compleant, quamvis sibi invicem quodammodo*

opponantur»... «Opponunt deinde philosophiam perennem nonnisi philosophiam inmutabilium essentialium esse, dum hodierna mens ad «existentiam» singulorum spectet necesse est et ad vitam semper fluentem»...

«Quod autem ad theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significatione quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia jamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare»... «Accedit quod, catholica doctrina ad hanc redacta condicionem, viam sterni autumant, qua, hodiernis necessitatibus satisfaciendo, hodiernae etiam philosophiae notionibus dogma exprimi possit, sive «immanentismi» sive «idealismi» sive «existentialismi» aliisque systematis. Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria nunquam notionibus adaequate veris significari posse contendunt, sed tantum notionibus «aproximativis», ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidam indicetur, sed necessario quoque deformetur».

Esta era también una de las afirmaciones fundamentales del modernismo, condenado por el B. Pío X, que tenía por base un agnosticismo radical, o la imposibilidad de nuestra inteligencia para conocer la realidad objetiva de las cosas, y de los conceptos de nuestra razón para representarla.

Los partidarios de la nueva teología tratan de mitigar el agnosticismo de los modernistas, diciendo que nuestra inteligencia puede conocer la realidad «hecho», pero no la realidad «esencia» o naturaleza. Distinción completamente ineficaz, puesto que el objeto de nuestra inteligencia no son los hechos o existencias, sino la esencia o naturaleza de las cosas.

Una vez hecha esta afirmación fundamental, toda la teología tradicional, que presupone el valor objetivo de nuestra razón en el conocimiento de las cosas, y del mismo Dios, se viene al suelo por sí misma como castillo de naipes levantado sobre el aire. En efecto, en la teología no habría principios, ni conclusiones; las denominaciones de ciencia y sabiduría suprema con que se la designa, no responderían a realidad alguna; desaparecerían también las funciones esenciales de la teología, tanto la científica como la sapiencial, quedando aquella reducida a un vago histo-

ricismo de las variaciones de formulación de la verdad divina, sin realidad, ni contenido. Vayamos por partes.

1.º *Los principios de la Teología*

Para que una verdad llegue a la categoría de principio es necesario que contenga una verdad fija e inmutable, y sea al mismo tiempo base o fundamento de otras que de ella se desprenden. En la teología tradicional, estas verdades básicas o fundamentales de las que se derivan otras muchas, formando todas un cuerpo orgánico de doctrina, son las verdades de fe. Por eso éstas tenían en ella la categoría de principios (8).

Ahora bien, si los conceptos que expresan las verdades de fe no son más que *aproximaciones* de la verdad objetiva, por medio de los cuales ésta se indica, pero también *necesariamente se deforma*, por lo que es necesario cambiarlos y mudarlos incesantemente por otros, ¿cómo es posible seguir sosteniendo que las verdades de fe son principios de la teología? Verdad es que a las fórmulas primitivas de la revelación, y a las hechas por los Santos Padres de las verdades de fe, les conceden un valor principal, pero sólo desde el punto de vista de la formulación y como centro de referencia y de convergencia de las fórmulas posteriores, no como expresión objetiva de la realidad sobrenatural. Porque estando también hechas en conceptos humanos no pueden contener la realidad de los misterios divinos, a no ser del modo antes indicado. De donde se sigue que tampoco pueden ser consideradas como principios de la ciencia del ser divino, a no ser que se tome como principio de una ciencia lo que sólo es una aproximación lejana de la verdad de su objeto, o una fórmula extrínseca de la misma, sin realidad, ni contenido. En cuyo caso la teología quedaría reducida a un puro nominalismo, o al estudio de fórmulas diversas acerca de los misterios divinos, sin verdad objetiva, ni fijeza o inmutabilidad verdadera. Y entonces la teología, en vez de ser conocimiento de Dios, como realidad suprema, no pasaría de ser otra cosa que un conocimiento histórico y gramatical de símbolos humanos acerca de Dios, o de las fórmulas de la revelación. Afirmar-

(8) «Principia hujus scientiae sunt articuli fidei», *I P*, q. 1; a. 7.

ción muy en consonancia con las doctrinas modernistas, pero no con la de la teología tradicional, ni con las enseñanzas de la Iglesia.

2.º *Las conclusiones teológicas*

Los partidarios de la nueva teología tienen verdadero horror a las conclusiones teológicas, a las que consideran como fruto de una elaboración puramente humana de los teólogos. Y es lógico que así procedan. Porque una vez negada la verdad objetiva y absoluta de los dogmas de fe, principios de la teología, no queda más remedio que decir que las conclusiones teológicas son efecto del esfuerzo humano, las cuales no tienen nada que ver con la revelación divina. Además, no existiendo principios propiamente tales, no hay por qué hablar siquiera de conclusiones. Y si se habla, tiene que ser como de cosa postiza y añadida solamente por el hombre, no de alguna manera dicha también por Dios.

En la teología tradicional, al revés, por lo mismo que las verdades de fe son principio de la teología, y las proposiciones que las expresan contienen una verdad objetiva y absoluta, la cual, además del sentido explícito que nos proponen para ser creído con fe divina, encierran un sentido implícito muy hondo, que es también verdad revelada, aunque de manera distinta que la misma verdad de fe, las conclusiones teológicas que lo desentrañan son precisamente las que dan existencia a la misma teología. Sin ellas la verdad revelada no sería perfectamente conocida por nosotros.

Poco importa que esa explicación del sentido implícito de las verdades de fe, o principios de la teología, se haga por medio del discurso teológico, si éste sólo se utiliza en teología como *instrumento* de esa explicación, no como *causa* del mismo sentido implícitamente revelado, el cual íntegramente se encuentra en las verdades de fe, de donde aquel discurso parte, y en virtud de las cuales la conclusión es *teológica*, y de igual manera el asentimiento que le prestamos. Lo que prueba la intervención en teología del discurso con sus menores de razón, es que la verdad de la conclusión no está revelada de la misma manera que los principios de la teología o verdades de fe, pues éstas lo

están explícitamente, mientras que aquélla sólo lo está de una manera virtual o implícita. Por eso, antes de la definición de la Iglesia, nunca le podemos prestar un asentimiento infalible de fe divina, ya que el discurso de la razón, por medio del cual venimos en su conocimiento, es absolutamente falible, y en la fe no puede haber nada falible. Mas estando revelada la verdad de la conclusión, puede la Iglesia definirla, siempre que la necesidad o conveniencia de la custodia y explicación del depósito de la revelación así lo requieran.

La causa principal de considerar a las conclusiones teológicas como algo extraño y sobreañadido a la revelación por los teólogos, estriba en la confusión de las conclusiones propia y estrictamente teológicas, o inclusivas, con las físico-conexivas, que expresando realidad distinta de la verdad revelada, de ninguna manera pueden ser definidas por la Iglesia.

Como el núcleo principal de conclusiones teológicas está formado por lo que se llama teología especulativa o escolástica, es muy grande la aversión y el desprecio que los secuaces de la nueva teología sienten hacia aquélla, a la que consideran totalmente estéril e ineficaz. No es nada nuevo el fenómeno de despreciar lo que se desconoce. Ya el gran teólogo dominico Domingo Báñez se lamenta de que algunos, muy versados en el conocimiento de otras disciplinas humanas, desprecien la teología escolástica o especulativa, cuando escribe: «Ad argumentum ubi objicitur contra scholasticae theologiae necessitatem, immo intenditur, quod illa sit superflua et inutilis et perniciosa, respondendum est diligenter contra quosdam etiam nostri temporis humanarum potius quam divinarum scripturarum studiosos, qui propter scholasticae theologiae difficultatem et illorum socardiam aut naturalem hebetudinem, adversus scholasticos theologos continue oblatrare non desistunt. Hi sane similes mihi videntur leporinis canibus pigris, qui cum leporem insectari cursu velocitate non possunt, contra reliquos velociter insectantes ac praecurrentes, vehementer latrant» (9).

Si los partidarios de la nueva teología profesaran la filosofía integral del ser, y poseyeran un conocimiento mucho más profundo de lo que debe ser la teología, y de la naturaleza del ra-

(9) *In I P, q. 1 a. 1 ad 5m.*

ciocinio teológico, de seguro que hablarían de otra manera. Otra sería también su opinión acerca del valor de la teología especulativa y de las conclusiones teológicas, y no vacilarían en sentir con Santo Tomás, que una partecita de verdad de la que conocemos por medio de ella tiene más valor que todo lo que sabemos por las otras disciplinas meramente humanas (10). Pero mientras no posean una filosofía mucho más coherente, objetiva y realista, que la que demuestran tener, nada se puede esperar del cambio de su actitud respecto de la teología.

3.º *La Teología, como ciencia y como sabiduría*

No se puede hablar de una disciplina, como ciencia, mientras no se reconozca en ella la existencia de principios totalmente ciertos e inmutables de los cuales se puedan deducir conclusiones, por medio de un discurso o raciocinio legítimamente reconocido. Así sucede en todas las ciencias de orden puramente natural, como la física, las matemáticas, la metafísica, etc., y otro tanto ha de suceder también en la teología, si no abrigamos la absurda pretensión de hablar de ciencia, tratándose de ella, en un sentido completamente equívoco.

Los representantes de la teología nueva, por lo mismo que no reconocen a los dogmas de fe una verdad absolutamente inmutable, y niegan la posibilidad de un procedimiento racional para desenvolver su virtualidad en conclusiones que expliquen su contenido implícito, cierran el paso a toda consideración de la teología como ciencia. Y de ahí que sientan verdadera repugnancia a que se la considere como tal en el propio sentido de la palabra.

Se alega principalmente la heterogeneidad de la razón con la fe o la revelación. Virtualmente ya hemos contestado a esta dificultad. La razón no entra en teología en el mismo orden de causalidad que las verdades de fe, respecto de sus conclusiones. La razón es causa del raciocinio o discurso teológico, y de la conclusión en cuanto tal, pero no de la *verdad concluida*, que estriba totalmente en la verdad revelada, y no en la razón o discurso teológico, a no ser en cuanto a nuestro conocimiento de

(10) *I P, q. 1 a. 5 ad 1 m.*

su continencia en aquélla. Por eso mismo la razón formal *sub qua* de la teología no es la revelación expresa o formal, sino la virtual, mediata o implícita, o como dice Santo Tomás «*divinitus revelabile*» (11), y también «*cognoscibile lumine divinae revelationis*»... (12).

Se opone también muchas veces la falta de evidencia en sus principios, lo cual es de menor cuantía. Porque es sabido que la evidencia entra necesariamente en el concepto de ciencia de orden puramente natural, por razón de la certeza de sus principios, que nosotros no podríamos tener de otra manera. Y por eso Aristóteles puso la evidencia en la definición de ciencia. Pero también es notorio que la fe, con su inevidencia acerca de las verdades que profesamos, nos da una certeza *formal objetiva* muy superior a la de los primeros principios de razón natural. Por tanto, los principios de la teología, que son precisamente las verdades de fe, no necesitan la evidencia en nosotros para llegar al rango de verdaderos principios de nuestra teología.

Cierto también que, sin la evidencia de los principios, no se concibe una ciencia en estado perfecto. Pero para el estado imperfecto de la misma basta que la tengan en sí mismos, o lo que es igual, la evidencia objetiva o radical, juntamente con la evidencia subjetiva en los individuos que la posean en estado de perfección. Y tal es el caso de nuestra teología, la cual, tal como existe en nosotros, siempre conserva un estado imperfecto, que desaparecerá al continuarse con la teología de los bienaventurados.

En cuanto a las conclusiones de la teología, ya no es lo mismo. Porque nosotros podemos tener en teología evidencia de la *ilación* de las conclusiones de sus principios, aunque en muchísimos casos no la tengamos, ni podamos tenerla, de la verdad en sí misma de las conclusiones, como sucede siempre que se trata de los misterios, o verdades propiamente de fe. Por ejemplo, la existencia de procesiones y relaciones en Dios,

(11) I P, q. 1 a. 3.

(12) I P, q. 1 a. 4. He aquí cómo entienden estas expresiones de Santo Tomás Capreolo y Cayetano. Dice así el primero: «*Formalis ratio objecti theologiae, ut objectum est, est hoc quod dico revelabile vel cognoscibile lumine divinae revelationis*». In I Sent., Prologus.—«*Medium divino lumine fulgens*, escribe Cayetano, *scibile theologicum constituit*» In I P, q. 1, a. 2.

supuesta la trinidad de Personas, o la existencia de las relaciones, supuestas las procesiones divinas *ad intra*.

Todo lo cual prueba que el concepto de ciencia, aplicado a la teología, no es unívoco con el de las ciencias de orden puramente natural, sino análogo. Y aquí puede ser que esté el secreto de la dificultad, que muchos experimentan, para concebir la teología como verdadera ciencia. Siempre el univocismo ha dado frutos pésimos en teología principalmente.

También oponen los representantes de la teología nueva, contra la teología tradicional, la inadaptación de sus conceptos a la mentalidad moderna, para que la doctrina de la fe pueda ser entendida por los hombres de hoy. Este mismo reparo puede ser devuelto, y con más derecho, por los partidarios de la teología tradicional contra los secuaces de la nueva teología. En cuyo caso no hay más remedio que acudir a un tercero, completamente neutral, que establezca la concordia entre ambas partes. Este tercero en discordia no puede ser otro que la filosofía del SER, con el cual deben conformarse todos nuestros conceptos. Por nuestra parte estamos completamente de acuerdo en hacer desaparecer de la teología todos aquellos conceptos que no sean expresión del ser, y en procurar por todos los medios que en teología no se empleen, ni rijan otros conceptos que los de la filosofía del ser. ¿Lo están también los partidarios de la nueva teología? Si así es, entre ellos y nosotros no puede haber desavenencia. De lo contrario, nunca habrá conciliación.

En cuanto a la terminología, salvo el derecho de cada ciencia a tener su propio tecnicismo, y la conveniencia del uso de éste en las escuelas para la precisión de ideas, también vemos muy bien que se perfile el lenguaje, se perfeccione y adapte en lo posible a las condiciones de los individuos a que se dirigen las enseñanzas teológicas. En este punto el Papa no puede ser más generoso. Pero ésta es una cuestión más bien práctica, cuya solución en cada caso está encomendada al buen sentido del que la realiza. El nudo gordiano está en otra parte, en que se reconozca a nuestra razón como facultad del ser, y en que no se emplee en teología otra filosofía que no sea la filosofía del ser, en toda su pureza e integridad verdadera. Y no deja de ser digno verdaderamente de admiración, que sea precisamente la Iglesia la que proclame más alto los derechos de la razón, y la

que con más celo y diligencia vele por ellos contra los mismos que los niegan a pesar de proclamarse a sí mismos sus representantes más genuinos, como lo hace Pío XII en la «*Humani generis*», siguiendo la cadena de otros que le precedieron en el pontificado (13).

Respecto de la teología como sabiduría suprema, hay algunos, no todos, ni la mayor parte, que quisieran conservar este carácter, pero aún esto después de quitarle su sabor tradicional, y de desvirtuarla en lo que más la caracterizaba. Según ellos, a la teología, como sabiduría, incumbe ordenar todas las verdades de fe, haciendo resaltar entre ellas la unidad y armonía más perfectas, al mismo tiempo que las explica después por medio de analogías, y resuelve así las dificultades que contra ellas pudieran hacerse por los adversarios.

Ciertamente que estas funciones pertenecen a la teología como sabiduría, según hemos ya indicado, de las cuales vino siempre haciendo gala. Pero siempre en el supuesto de que estas analogías nos dieran alguna inteligencia, aunque imperfecta, de los misterios, según enseña el Concilio Vaticano, lo cual sólo puede tener verdad en la hipótesis de que nuestra inteligencia sea capaz de captar de alguna manera la realidad de la verdad sobrenatural, y de que aquellas analogías puedan tener algún sentido metafísico u ontológico, y no meramente metafórico o simbólico. Y esto es precisamente lo que niegan los secuaces de la nueva teología.

Por eso mismo la explicación de las verdades de fe, de que ellos nos hablan, no nos da inteligencia alguna de los misterios divinos, puesto que no trasciende los límites de una ordenación de metáforas para nuestra representación de los mismos, sin llegar nunca a la expresión de su realidad íntima, aunque sea sólo de una manera imperfecta. Y así la explicación analógica de la Trinidad, de la Encarnación del Verbo, etc., que nos da Santo Tomás, no sería más que un simbolismo antropomórfico para una inteligencia más cómoda de aquellos misterios, que en manera alguna nos haría penetrar en su realidad íntima y profunda. Y supuesto, además, que los conceptos en que se nos manifiestan las verdades de fe no expresan su realidad sobrenatural, toda la función sapiencial de la teología quedaría reducida a una ver-

(13) «*In comperto est quanti Ecclesia humanam rationem faciat*».

dadera logomaquia o juego de palabras, y la ordenación que estableciera entre las mismas no pasaría de ser una ordenación de metáforas o de símbolos, y de igual manera la armonía descubierta, lo cual no valdría en modo alguno para resolver los argumentos de los adversarios. Por la misma razón, la teología tampoco podría demostrar eficazmente las verdades de fe que son de orden natural, ya que aún en este caso los conceptos de que se sirve no expresarían el ser de esas verdades. O sea, que todas las funciones verdaderamente sapienciales de la teología resultarían totalmente ineficaces y estériles para lo que en teología se persigue, que es una inteligencia cada vez más profunda de las verdades divinas.

Por eso escribe el Papa acerca de la repercusión, fuera de la misma teología, que tiene esta doctrina de los representantes de la nueva teología: «Nec mirum est novis hisce placitis in discrimen adduci duas philosophicas disciplinas, quae natura sua cum fidei doctrina arcte conectuntur, theodiceam nempe et ethicam: quarum quidem munus esse censent non aliquid certi de Deo aliove ente transcendentem demonstrare, sed ostendere potius ea quae fides doceat de Deo personali ac de ejus praeceptis cum vitae necessitatibus perfecte cohaerere, ideoque omnibus amplectenda esse ut desperatio arceatur atque aeterna attingatur salus».

4.º *Las funciones esenciales de la Teología*

Ya hemos dicho anteriormente que éstas se reducen fundamentalmente a dos, que son: la científica, mediante la cual la teología desenvuelve y desentraña el contenido implícito de las verdades de fe, y la sapiencial, por la que hace ver su existencia en las fuentes de la revelación, las explica, ordena, defiende, y demuestra las que, siendo de fe, entran, sin embargo, dentro del alcance de la razón natural.

Como la teología nueva niega a la teología el carácter de ciencia, por el mismo caso rechaza también la función científica de la teología, a la que además proclama inútil, ineficaz e imposible. Y en cuanto a su función sapiencial, ya hemos visto a qué queda reducida. Una verdadera desolación. Del mapa de las ciencias, en el que la teología ocupa un puesto de honor altísimo, como reina de todas ellas, habría que borrarla como la más inútil y absurda de todas.

5.º *Historicismo o positivismo puro en Teología*

Hemos visto antes que la argumentación teológica es múltiple, y de tipo muy variado. Pero de cualquier clase que sea, para que pueda llamarse *teológica* en el verdadero sentido de la palabra, es necesario que esté hecha con criterio sobrenatural, que vaya iluminada, regida, toda ella, por el resplandor de la divina revelación y del magisterio de la Iglesia. Por algo la teología es una ciencia *sagrada*, cuya razón formal *sub qua* es precisamente la revelación virtual o implícita, de la cual, así como de la formal o explícita, es la Iglesia custodio y fiel intérprete. Para los partidarios de la nueva teología toda la argumentación de tipo racional habría de ser suprimida, o cuando menos habría que darle una flexibilidad tal que pudiera acomodarse sucesivamente a todas las filosofías que fuesen apareciendo en el tiempo, así como a todas las culturas por las que el hombre atraviesa. Lo cual vale tanto como declararla imposible y suprimirla totalmente.

Habría que quedarse solamente con la de tipo positivo, reduciendo la teología a un mero historicismo de las distintas fórmulas que va recibiendo la revelación en el transcurrir de los tiempos. El criterio habría de ser también histórico, según todas las exigencias de la crítica moderna. Desprendida la teología de todo su bagaje intelectual, habría de amoldarse lo más posible en la exposición de las verdades de fe, a las formulaciones que éstas reciben en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, para que fueran más asimilables por los que no comulgan con la unidad de la Iglesia Católica. He aquí cómo lo expresa el Papa: «*quorundam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare: ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia jamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur. Spem ipsi foveant fore ut dogma elementis denudatum, quae extrinsecus a divina revelatione esse dicunt, fructuose comparetur cum eorum opinionibus dogmaticis, qui ab Ecclesiae unitate sejuncti sunt, utque hac via pedetentim perveniatur ad assimilanda sibi invicem dogma catholicum et placita dissidentium*»...

Pero como hay que partir de la base de que todas esas fórmulas, por lo mismo que han sido hechas en conceptos huma-

nos, no pueden expresar la realidad sobrenatural de las verdades de fe, las cuales, además, son incesantemente variables y mudables por otras, tendríamos convertida a la teología en un incesante caminar de ciegos, por sendas totalmente desconocidas, alrededor de un abismo impenetrable, sin conocimiento alguno de la verdad revelada, y sin más criterio que el meramente histórico acerca de unas fórmulas humanas y de sus variaciones. Habiendo hecho desaparecer la teología verdadera, nada de extraño puede tener que con ella desaparezcan también la sobrenaturalidad de la misma, los criterios propios de la revelación y de la verdad revelada, la dirección del magisterio de la Iglesia, en una palabra, todo el sentido teológico, y toda la verdadera teología.

La teología positiva es una parte de la teología, pero no es toda la teología, la cual abarca también la especulativa como parte suya muy principal. Y para que la teología positiva sea teología, y no meramente historia, es necesario que esté hecha con criterio teológico, y no con un criterio meramente histórico. La historia es necesaria en teología, pero a condición de que no se reduzca la teología a la historia, y que ésta se haga con criterio teológico. La teología tuvo épocas en que predominó unas veces la parte especulativa sobre la positiva, y viceversa. Si actualmente es necesario dar más amplitud a la parte histórico-positiva, el Papa no se opone a ello, antes concede amplio margen para que esto se realice, pero con tal que no se prescinda de la misma teología, y de que los estudios positivos se hagan en teología con criterio teológico, y siempre bajo la dirección del magisterio de la Iglesia, como custodio e intérprete de la divina revelación. Sólo así se podrá hacer labor útil en teología y en historia. Los representantes de la nueva teología dan la sensación de carecer del sentido filosófico necesario, y de haber perdido el teológico.

II

Consecuencias de la concepción de la Nueva Teología

Algunos escritores parece como si no vieran en la nueva teología las gravísimas consecuencias que entraña, contra las

cuales previene el Papa al mundo católico, porque, en sus comentarios a la encíclica «*Humani generis*», se fijan principalmente en los avances que creen representa ésta para la teología, como si el Papa se propusiera en aquélla *modernizar* la teología, cuando en realidad lo que hace es mantener en toda su integridad el espíritu y la realidad de la teología tradicional, contra los ataques de la nueva teología. Porque las afirmaciones que contiene respecto del perfeccionamiento de los conceptos y vocablos que los expresan, así como de los conocimientos históricos, etcétera, están muy conformes; por una parte, con el espíritu de la teología tradicional, y, por otra, caen dentro del sentido práctico de adaptabilidad de toda ciencia a los diferentes tiempos por que atraviesa.

Lo más digno de consideración en el caso presente son los graves peligros de arrumbamiento general de nuestra fe, que se siguen de la posición tomada por la nueva teología, y que el Papa con gran tino y acierto pone de relieve.

a) *Imposibilidad de la revelación*

La secuela, sin duda más grave de todas, que de un modo latente se deja sentir en las afirmaciones fundamentales de la nueva teología, es la relativa a la posibilidad y naturaleza de la revelación. Porque si nuestra inteligencia es incapaz de representar objetivamente la realidad de las verdades sobrenaturales, y los conceptos de nuestra razón gozan de la misma insuficiencia e incapacidad para representarla, ¿de qué manera puede ser posible la revelación de las verdades divinas de un modo universal y objetivo? En este sentido no se vislumbra cómo ésta pueda ser posible, pues todos los medios que pudieran señalarse adolecerían del mismo defecto. Todos, sin excepción, serían incapaces de contener y de manifestarnos la realidad de la verdad sobrenatural. Pues en todo caso nunca podrían traspasar la línea de signos aproximativos, o de puros símbolos de la misma. Y entonces, ¿a qué quedaría reducida la Sagrada Escritura, que nos comunica el conocimiento de las cosas divinas mediante conceptos y vocablos humanos, si no es a una colección de signos o de símbolos de las realidades divinas, las cuales necesariamente permanecerían para nosotros en sí mismas totalmente incognoscibles? Y siendo esto así, ¿dónde estaría la regla obje-

tiva de nuestra fe? ¿Cuál sería el objeto de ésta, y a qué quedaría ella misma reducida?

Fácilmente se comprende que, subjetivamente, la revelación consistiría, en este caso, en la experiencia religiosa de lo sobrenatural. Esta, a su vez, en una ecuación inefable del sentido religioso con el orden de la verdad divina, que siempre le sería inasequible por absolutamente trascendente. Pero lo que pertenece al orden subjetivo no trasciende el orden individual, donde tiene existencia. Nunca podría, por tanto, convertirse en norma universal y objetiva, a la que todos deberíamos ajustarnos.

En resumidas cuentas, que la revelación de carácter universal y objetivo, por donde quiera que se la mire, es un verdadero imposible en la doctrina de la nueva teología. Con lo cual la Sagrada Escritura habría perdido todo su valor, y nuestra fe su principal fundamento, quitado el cual todos los demás caerían por su propia base.

Así distinguen en la Sagrada Escritura un doble sentido, *humano* el uno, el cual brota de los mismos conceptos y vocablos en que está expuesta, y *divino* o *simbólico* el otro, el cual es el único infalible, y al que debe acomodarse la interpretación de aquélla. «Immo perperam loquuntur de sensu *humano* Sacrorum Librorum sub quo sensus eorum *divinus* lateat, *quem solum infallibilem declarant*... Ac praeterea sensus litteralis Sacrae Scripturae ejusque expositio a tot tantisque exegetis, vigilante Ecclesia, elaborata, ex commenticiis eorum placitis, novae cedere debent exegesi, quam *symbolicam ac spiritualem* appellant».

Ni que decir tiene que el Papa reprueba una vez más esta doctrina, por otra parte muy afín con la de los modernistas sobre este particular.

b) *Relativismo dogmático*

El dogma es una verdad revelada por Dios, y como tal infaliblemente definida y propuesta por la Iglesia a los fieles para ser creída. Esta definición y proposición de la Iglesia forzosamente han de estar hechas en conceptos y vocablos humanos, para que el dogma pueda tener un sentido y valor universales. Pero siendo nuestra inteligencia incapaz de conocer la realidad de las verdades sobrenaturales, y nuestros conceptos de expre-

sarlas de un modo objetivo y absoluto, los dogmas que la Iglesia nos propone sólo pueden ser considerados como aproximaciones distintas al objeto de nuestra fe, según la distinta mentalidad y cultura de los tiempos y de la misma Iglesia, que los formula. De donde se sigue, que los dogmas no tienen, ni pueden tener un valor absoluto, sino tan sólo relativo a la mentalidad y cultura de la época por que atraviesa la Iglesia. Por lo mismo, los conceptos que expresan los dogmas son continuamente mudables por otros distintos, y hasta opuestos, según la filosofía que prive en un tiempo determinado, los cuales pueden de la misma manera indicar o significar el objeto de nuestra fe, siempre incognoscible en sí mismo y trascendente a nuestro conocimiento.

«Patet autem ex iis, quae diximus, hujusmodi molimina non tantum ducere ad «relativismum» dogmaticum, quem vocant, sed illum jam reapse continere; cui quidem despectus doctrinae communiter traditae, eorumque vocabulorum, quibus eadem significatur, satis superque favet».

El Papa califica de «summa imprudentia» el desprecio que los secuaces de la nueva teología sienten por los vocablos comúnmente recibidos para expresar las verdades de fe, y su pretensión de sustituirlos por los de la filosofía de cada tiempo, lo cual «ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam». Porque lo sustantivo de su doctrina y de su relativismo dogmático ya fué repetidamente condenado contra Günther y los modernistas.

Con su modo de pensar y de proceder creen los partidarios de la nueva corriente teológica, que facilitan grandemente la inteligencia y admisión de nuestra fe a los hombres de todos los tiempos, ya que nuestros dogmas perderían de esa manera la rigidez indomable que los caracteriza, pudiendo así conciliarse fácilmente con todas las filosofías y clase de cultura por la que el hombre atraviesa o puede atravesar. Por eso pretenden también que prestan un gran servicio a la teología, y mayor aún a la religión, haciendo a ésta completamente accesible a todas las inteligencias. Irenismo llama el Papa a esta actitud subjetiva de los representantes de la nueva teología, que tal vez individualmente esté inspirada en una intención bondadosa, pero que en realidad ese pacifismo es una guerra a muerte, contra la teología, la religión y la misma fe. Porque sin verdad objetiva y ab-

soluta desaparecen nuestros dogmas, y no puede darse la fe, ni la religión, ni la teología. Todo quedaría convertido en un puro subjetivismo, sin consistencia, fijeza, ni estabilidad. Es la misma doctrina de los modernistas de otro tiempo, propuesta de forma muy parecida. Al fin y al cabo unos y otros parten de una misma base, el agnosticismo. Por eso el Papa insiste tanto en mantener el valor objetivo de la razón, y en recomendar los principios de una filosofía sana y consistente, que no puede ser otra que la filosofía del ser, en toda su pureza e integridad.

c) *Evolución transformista del dogma*

El dogma no es un ser por sí mismo subsistente, que se ofrece a nuestra fe, sino que como toda verdad está contenido en una proposición que lo expresa, la cual a su vez consiste en la afirmación de un predicado de un sujeto, o en su remoción, si la proposición es negativa, mediante los conceptos respectivos de sujeto y predicado. Si nuestro conocimiento de las cosas fuera intuitivo no nos harían falta juicios, ni proposiciones, para conocer y manifestar su verdad, sino que en un sólo concepto o idea diríamos todo lo que integralmente está contenido en su ser. Pero como nuestro conocimiento es abstractivo, de aquí que necesitemos explicar o desenvolver el ser de una cosa en una multiplicidad de predicados, mediante conceptos distintos, para llegar a la posesión de su perfecta inteligibilidad. Tratándose de las verdades divinas, el conocimiento perfecto de ellas nos está vedado, mientras no lleguemos a la clara visión. Pero siempre es dable un progreso cada vez mayor en su representación.

Por otra parte, siendo objetivo el conocimiento de las cosas divinas, la afirmación de un predicado distinto no destruye la del anterior, sino que la extiende y perfecciona. Porque todos son expresión o manifestación del ser integral de una misma verdad objetiva. Por eso, dentro de la más absoluta inmutabilidad del dogma, cabe un progreso, no objetivo, sino subjetivo, o explicativo-subjetivo, cuando la Iglesia define, como dogmas de fe, lo que antes de ser definido era tenido solamente como una verdad implícitamente revelada, en cuanto contenida en otras expresamente de fe o reveladas.

Pero desde el momento en que se niega la objetividad de nuestros conceptos acerca de las cosas divinas, y la posibilidad de que nuestra inteligencia pueda representar el ser de la verdad sobrenatural, cae por tierra la inmutabilidad del dogma y su valor absoluto, quedando convertidos todos los dogmas en un conato o esfuerzo de aproximación subjetiva a un objeto que les es imposible alcanzar. Aproximación subjetiva que se extiende o se encoge con la misma formación y cultura del hombre, sin poder llegar nunca a su meta. En otros términos, en un puro relativismo subjetivo, sin valor alguno, no sólo absoluto, pero ni siquiera relativo en el orden de la misma *verdad objetiva* sobrenatural. Porque, por hipótesis, ésta es igualmente inaccesible a todos los conceptos. La mayor o menor perfección estaría solamente en los mismos conceptos humanos, que en ningún caso representarían el ser de la verdad divina.

De aquí que los dogmas, contenidos en las proposiciones que los expresan, serían sustancialmente mudables, de la misma manera que los conceptos de las proposiciones, que los significan, son mudables por otros distintos y hasta opuestos y contrarios. Para el caso es lo mismo, puesto que unos y otros se encuentran en las mismas condiciones de incapacidad para representar el ser objetivo de la verdad sobrenatural, que en toda hipótesis es inaccesible a los mismos.

Después de las palabras, ya transcritas al hablar de la concepción de la teología según la nueva corriente, en que el Papa expone el relativismo dogmático de ésta, añade: «Quapropter non absurdum esse putant, sed necesse omino esse ut theologia pro variis philosophiis, quibus decursu temporum tanquam suis utitur instrumentis, novas antiquis substituat notiones, ita ut diversis quidem modis, ac vel etiam aliqua ratione oppositis, idem tamen, ut aiunt, valentibus, easdem divinas veritates humanitus reddat».

Tal es la doctrina de los representantes de la nueva teología acerca del progreso dogmático, en la cual encuentran la más perfecta adaptabilidad de la fe a toda clase de inteligencias, sean cuales fueren las ideas que profesen en filosofía. «Addunt etiam historiam dogmatum consistere in reddendis variis sibi que succedentibus formis, quas veritas revelata induerit, secundum

diversas doctrinas et opiniones quae saeculorum decursu ortae fuerint».

Pero esto, ¿no equivale a negar la misma existencia de los dogmas o verdades de fe? ¿Qué es lo que creemos, verdades divinas en sí mismas, o fórmulas vacías de sentido, que ni las expresan ni contienen? Porque si las verdades sobrenaturales, en sí mismas, son totalmente inasequibles a nuestra inteligencia y a nuestros conceptos, ¿a qué quedan reducidas esas fórmulas? A puros smbolos de las verdades divinas, decían los modernistas. Y de ahí no pasan los mantenedores de la nueva teología, si es que llegan. En cuyo caso nuestra fe, objetivamente, quedaría del todo desvanecida. Nada creeríamos, porque ni siquiera sabríamos lo que habríamos de creer.

d) *Heterogeneidad de la Teología con la revelación*

La teología, o no es tal, o no debe ser otra cosa que la explicación o desenvolvimiento del sentido implícito de la revelación divina. Nace esto del mismo objeto formal de la teología, que es Dios bajo la razón de la deidad, tal como nos es manifestado por la divina revelación; de los principios de la teología, que son las verdades de fe, explícita o formalmente reveladas, y de la misma razón formal bajo la cual la teología conoce y afirma todas sus conclusiones, la cual no es otra que la revelación implícita o virtual. Por lo tanto, entre la revelación de los principios y las conclusiones de la teología existe verdadera continuidad, verdadera homogeneidad. De lo contrario, ni los principios de la teología tendrían razón de tales, ni tampoco sus conclusiones. La diferencia entre los principios y las conclusiones de la teología es sólo de grado, pues mientras los principios están revelados de una manera explícita o formal, las conclusiones sólo lo están virtual o implícitamente. Pero al fin y al cabo unos y otras son realmente revelados. Por eso entre la teología y la revelación existe verdadera continuidad u homogeneidad, dentro de la misma revelación divina. Y de aquí que la teología recibiera siempre las denominaciones de ciencia *sagrada* y *divina*, no solamente por razón del objeto, sino también de la misma razón formal *sub qua* del conocimiento en ella de todas las cosas.

Claro que no todas las conclusiones teológicas tienen la misma perfección, ni todas gozan del mismo grado de certeza en

cuanto a su inclusión en la revelación. Las hay completamente ciertas y otras que solamente son probables o dudosas, lo cual pasa también en las demás ciencias, cada una en su orden. Pero todas, según el grado de su certeza, deben estar incluidas en los principios revelados de donde proceden. De otra suerte nunca podrían tener el rango de teológicas. Una ciencia cuyas conclusiones estén totalmente desligadas de sus principios, es algo científicamente monstruoso. Porque ni los principios serían tales, ni tampoco las conclusiones.

Siempre que se toca este punto se tropieza con la dificultad que las conclusiones, en teología, las deduce el teólogo por medio de su razón, la cual es heterogénea con la revelación divina.

Nadie niega que las conclusiones teológicas se deducen por medio del raciocinio, ni que éste sea acto de la razón. Si las conclusiones fueran deducidas por la misma revelación dejarían de ser tales en teología. Y si, por sí solas, se desprendieran de los principios, estarían de enhorabuena los estudiantes de teología. Una y otra cosa hay que descartarla por incongruente y absurda. Pero la razón en teología es sólo instrumento de trabajo; la materia sobre la cual actúa es la verdad revelada, no las verdades de razón natural; las afirmaciones que hace el teólogo, y las conclusiones que deduce, las hace y deduce no por su conformidad con la luz de la razón natural, sino de la revelación implícita divina, contenida en los principios de fe, de donde parte. Esta revelación implícita divina no es cognoscible por el teólogo sino por medio de su razón, pero no es la misma razón; ni tampoco sería cognoscible por el teólogo mediante ésta, si los conceptos de que se sirve no tuvieran, en su acepción análoga, un valor trascendente, siendo así extensibles al ser divino en las distintas verdades reveladas que lo manifiestan, como conceptos del ser en cuanto tal. Supuesto lo cual puede el teólogo, por medio de su razón como *instrumento*, llegar a descubrir y conocer el contenido implícito de las verdades reveladas, deducir sus conclusiones y hacer sus afirmaciones en virtud de la misma revelación virtual o implícita, y no de la luz de su razón natural, que sólo juega en teología un papel secundario. Una cosa es lo que conocemos, otra el instrumento de que nos valemos para venir en su conocimiento, y otra muy distinta la razón formal por que asentimos tanto a las

verdades de fe—la autoridad de Dios que revela—, como a las conclusiones que deducimos o a las afirmaciones que hacemos en teología, la cual no es otra que la revelación implícita o virtual.

En pocas palabras, la razón puramente natural es heterogénea con la revelación, pero no la *razón formal sub qua* de la teología, ni por consiguiente la *razón teológica*. Tal es la significación del empleo de las menores de razón en teología.

Los representantes de la nueva teología, desde el momento que niegan a nuestra inteligencia, y a los conceptos de la razón, la capacidad para representar y expresar el ser de las verdades sobrenaturales, niegan por el mismo caso la verdad objetiva de los principios de la teología, convirtiendo a las verdades de fe en un puro simbolismo subjetivista, compatible con todas las ideologías, cortando así el paso a la razón teológica para desentrañar el contenido implícito de aquéllas, reduciendo al mismo tiempo a la teología especulativa a un verbalismo totalmente ineficaz y estéril. Por eso advierte el Papa que «despectus vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt, speculativam, quam cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant». Y entonces, la cuestión de la continuidad y homogeneidad de la telogía con la revelación, carece por completo de sentido.

El objeto de la teología, el trascendente divino, sería totalmente incognoscible para nosotros, aún por medio de la divina revelación; la revelación virtual, razón formal de la teología, un nombre vacío de todo sentido y realidad, y el raciocinio teológico, en su significación tradicional, un mito en el cual se ha venido creyendo hasta ahora, sin razón ni fundamento. En una palabra, la teología tradicional, la teología verdadera, un imposible. Y más imposible todavía su continuidad y homogeneidad con la revelación divina, que tampoco es contenido de verdades objetivas acerca de Dios, sino tan sólo manifestación de símbolos más o menos aproximativos del ser del mismo.

e) *Transformación de la Teología en un historicismo nominalista*

Por lo dicho fácilmente se comprenderá que el desprecio de la teología especulativa sea nota muy destacada de la nueva

teología, y que todo lo que suene a conceptos y raciocinio, acerca de la verdad revelada, sea mirado por ella con la mayor prevención y repulsa, como cosa estéril y pernicioso. No sólo eso, sino que, además, una teología calcada en esos moldes carecería de adaptabilidad a los tiempos que atravesamos, haciendo inadmisibile la verdad revelada a las inteligencias modernas. Por eso no encuentran otro camino seguro en teología que no sea la vuelta a las fórmulas primitivas de la verdad revelada, contenidas en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, dejando a cada uno que las conciba e interprete según los conceptos de la filosofía que profese, sea la que fuere. Con lo cual, al mismo tiempo que ganaría mucho la religión, haciéndose asequible a todos, perdería la teología esa rigidez inflexible que actualmente tiene, recobrando su sentido verdadero, que es el sentido de la misma revelación y de las formulaciones primitivas de nuestras verdades de fe. Por lo tanto, el método histórico debe sustituir al método especulativo. Historicismo en teología, y no especulativismo huero y trasnochado.

Tales son las aspiraciones de la nueva teología, conforme a las cuales pretende transformar la teología, infundiéndole un espíritu más realista, original y asequible para todos.

No se puede negar que, desde hace algún tiempo, se viene notando en no pocos autores y profesores de teología una marcada tendencia positivista, que mira con cierto escepticismo, y en algunos casos hasta con desdén, a la teología especulativa. Hasta en nuestra Patria, que fué siempre campo abonado para la especulación teológica, logró penetrar más o menos esta corriente. Pero tampoco se puede poner en duda que esta corriente, aunque poco favorable para la teología especulativa, se distingue esencialmente de la teología nueva. Porque presupone, como fundamentales, la posibilidad y existencia de verdades objetivas e inmutables en la revelación, en la fe y en la misma teología.

Pero una vez que se niega a nuestra inteligencia la facultad de conocer objetivamente el ser divino en sí mismo, aunque sea de una manera imperfecta, sino tan sólo por aproximaciones a él, y a nuestros conceptos la de representarlo de una manera objetiva, ¿a qué quedan reducidos la revelación y nuestra fe con todos sus dogmas, si no es a puras fórmulas sin contenido,

ni realidad? Y en este caso, ¿qué podría ser ese historicismo de las distintas formulaciones de nuestra fe en la Sagrada Escritura y en los Santos Padres, sino un historicismo puramente nominalista, sin contenido ni realidad, que nada tendría de teológico, ni siquiera de revelado? Porque la revelación es siempre de alguna verdad. He ahí donde desemboca forzosamente la teología nueva, en la desaparición más completa de la revelación objetiva de los dogmas de nuestra fe y de la misma teología.

Tal vez pueden parecer a alguien exageradas las consecuencias que deducimos de la posición adoptada por la nueva teología. No quisiéramos ofender a nadie, pero todas salen lógicamente de los principios por ella asentados acerca de la falta de objetividad de nuestra inteligencia, en su conocimiento del ser divino, y de los conceptos de nuestra razón para representarlo y expresarlo, del modo que nos es posible, según las enseñanzas de la teología tradicional y de la misma Iglesia.

f) *Desprecio del Magisterio de la Iglesia*

También el desprecio del magisterio de la Iglesia es nota destacada de los secuaces de la nueva teología. El Papa se lamenta de ello muy sentidamente. Por lo demás, ese desprecio es muy lógico en la posición de la nueva teología. Porque la Iglesia, como depositaria, custodio y fiel intérprete de la revelación divina, vino siempre, con sus hechos y con su doctrina, enseñando tesis diametralmente opuestas a las mantenidas por aquéllos. Entre los hechos a nadie se oculta el aprecio y estima en que tuvo siempre la Iglesia a la teología integral, y de una manera concreta a la teología escolástica, a la teología especulativa. No quedaba, por tanto, otro camino a los partidarios de la nueva teología, para seguir sustentando sus doctrinas, que el desprecio del magisterio de la Iglesia. Desprecio del magisterio ordinario, y tergiversación del solemne o extraordinario, respecto de la inteligencia de los dogmas de fe por ella definidos. El Papa lo hace constar con amargura de su corazón, reprobándolo. «Utique, proh dolor, rerum novarum studiosi a scholasticæ theologiæ contempu ad negligendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiæ, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobât. Hoc enim Magisterium ab ipsis tanquam progressionis suflamen ac scien-

tiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam jam veluti injustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur».

He aquí en apretado haz los frutos que nos ofrece la Nueva Teología: imposibilidad de la revelación y de la fe objetivas, relativismo dogmático, evolución transformista de los dogmas, separación irreductible entre la revelación y la teología, transformación de ésta en un historicismo nominalista y desprecio del Magisterio de la Iglesia... Tales son los avances (!!!) de esta nueva corriente en teología.

III

La Teología de la Iglesia

La encíclica «*Humani generis*» pone un remedio a los excesos de la teología nueva: la teología de la Iglesia. ¿Pero cuál es esta teología? Es indudable que la teología de la Iglesia no puede ser una teología manca, trunca. Por consiguiente, ni la teología exclusivamente positiva, ni tampoco la especulativa, sino la teología integral, positiva y especulativa al mismo tiempo. Así lo piden la misma naturaleza de la teología y la amplitud de su argumentación, según hemos indicado antes. Puede suceder, y de hecho así ha sucedido, que en determinadas épocas de la historia tenga predominio la parte especulativa sobre la positiva, y viceversa. Pero esto no impide que en la concepción de la teología entren ambas a la vez, con las determinaciones propias que las caracterizan. Y esta integralidad teológica se encuentra indudablemente en la teología tradicional de la Iglesia, en la teología que se enseñó y se enseña en sus escuelas. Más concretamente, en la teología escolástica. Esta es la teología de la Iglesia, porque reúne en sí misma todos los caracteres esenciales de la concepción de la teología, según las exigencias de la doctrina de la misma Iglesia.

Esta teología ha atravesado épocas muy diversas, de florecimiento y esplendor unas, y otras de decadencia, y es evidente que la Iglesia no aprueba ni recomienda los defectos ni excesos que en cualquiera de esas épocas haya podido tener. Todo lo contrario, lo que la Iglesia desea es que en todo tiempo la teolo-

gía tenga la mayor perfección posible, ya en cuanto al método, ya en cuanto a la investigación de sus verdades, ya en cuanto a la expresión de sus conceptos, según las mayores exigencias científicas. Pero una cosa es esto, y otra pretender que abandone las conquistas legítimamente realizadas. Por eso nos parecen un tanto ingenuas las observaciones de algunos comentaristas, que de una manera especial hacen hincapié en aquellos lugares de la «*Humani generis*» en que el Papa reclama el mayor perfeccionamiento de la teología en cuanto a los conceptos y su expresión, a la crítica histórica, etc. No es ese el nudo de la cuestión con la teología nueva, ni con la teología de ningún tiempo, porque en todos fué eso admitido, aunque no en todos realizado.

Pero en la teología escolástica hay muchas corrientes distintas: la agustiniana, la nominalista, la escotista, la suareciana, la tomista... Todas ellas convienen en muchas cosas y difieren en muchas otras. Desde luego, todas convienen en los principios de la teología, que son las verdades de fe. Convienen también en el método, en los principios generalísimos de razón suficiente, causalidad y finalidad, en la afirmación de la objetividad de nuestro conocimiento y en gran número de conclusiones teológicas.

Pero difieren fundamentalmente en filosofía y, por tanto, en sus razonamientos en teología, en los fundamentos que establecen o principios de donde parten, en el camino que recorren para llegar a las conclusiones en que coinciden, y a otras muchas en que difieren y hasta se oponen, en la explicación que dan a cuestiones, tanto filosóficas como teológicas, hasta el punto que puede hablarse de muchas teologías dentro de la misma y única teología escolástica. El que no haya apreciado esta diversidad de teologías, dentro de la unidad de la teología escolástica, es que no ha penetrado hasta el fondo los diferentes sistemas que la componen.

Según esto, ¿a qué queda reducida la teología escolástica que la Iglesia pone como antídoto contra los excesos de la nueva teología, a ese denominador común totalmente vacío de determinaciones, o a un conglomerado de sistemas distintos, incoherentes y antagónicos? Si lo primero, parece que la solución no sería muy adecuada y eficaz, porque fundándose en algunos de esos sistemas les sería posible a los mantenedores de la nueva

teología proclamar algunas de sus tesis fundamentales en nombre de la misma escolástica. Lo que a todas luces sería impropio. Ponemos por caso, la objetividad de nuestro conocimiento de orden intelectual, que en la hipótesis suareciana del principio de individuación no podría exceder los límites del singular en el orden sensible, como muy profundamente demuestra el P. Marechal, S. J., en su importante obra *Le Poin de départ de la Métaphysique*, cahier IIe. Otro tanto se podría decir de la tesis nominalista acerca de los conceptos universales de nuestra razón. Y así en otras muchas cuestiones fundamentales. Si lo segundo, la escolástica quedaría reducida a la impotencia para realizar nada eficaz, por la misma incoherencia y antagonismo de los sistemas que la componen.

¿Qué camino tomar? La Iglesia, para poner un dique a la cadena de errores de la nueva teología, no ha tenido que excogitar ningún remedio nuevo. Le basta con recordar el señalado otras veces, cuando en el seno de la misma Iglesia surgió algún movimiento disolvente de la doctrina católica, como por ejemplo no hace mucho todavía, el modernismo. Este remedio fué ayer, y sigue siendo hoy, la doctrina de Santo Tomás, en filosofía primero, y después en teología. No hace falta recordar aquí los elogios y recomendaciones que los Sumos Pontífices, desde Juan XXII, que canonizó a Santo Tomás, han venido haciendo constantemente de la doctrina de Santo Tomás, siempre que se ofreció la ocasión, o las circunstancias lo demandaban, hasta culminar con la promulgación del Código de Derecho Canónico convirtiéndola en ley universal de la Iglesia (14). El caso es único. Nunca la Iglesia encomió, ni mucho menos recomendó seguir la doctrina de los Nominalistas, de Escoto, ni de Suárez. El sentido hondo que encierra esta ininterrumpida alabanza y recomendación de la doctrina de Santo Tomás por la Iglesia, lo desentraña bien el Cardenal Billot, S. J., en la oración inaugural de la Academia de Santo Tomás, de Roma, tenida el 11 de marzo de 1915.

Dice así: «Inter alia multa quae me ad reverentiam Doctoris angelici movent, unum est, Eminentissimi Patres, auditoresque ornatissimi, quod momento et pondere caeteris praestat, quodque

(14) C. J. C., can. 1366, 2.

in ipso initio dicendi de objecto et causa hujus nobilissimi consensus, silentio praeterire non possum. Et est perpetua, continuata, repetita de aevo in aevum ad hanc usque diem, singulari prorsus instantia, eximioque studio, Sedis Apostolicae commendatio. Res vere omni observatione digna. In apostolica cathedra sibi invicem succedunt pontifices, alii pos alios, origene, genere, cultura, educatione, varii; omnium tamen in commendando Aquinate una invariata sententia est: a Joanne XXII, qui Thomam ad altarium honores evexit, usque ad gloriose nunc regnantem Benedictum XV, qui, vixdum universalis Ecclesiae tractanda gubernacula suscepisset, nihil antiquius habuit quam testificari se, hac in re, Decessorum suorum mente minime dissentire, imo non verbis modo, sed et factis declarare. Porro, si annales ecclesiasticos percurro, si bullarium Romanorum Pontificum listro, si dicta, si acta, si gesta evolvo, nullum simile exemplum invenio quoad unum in individuo signatum, seu praecceptorem, seu magistrum, seu doctorem. Quae quidem singularitas vel sola me admonet, non ibi rem esse quae ad humana arbitria, ad studia partium, ad scholae contentiones, ad privatas ipsorum Pontificum seu opiniones seu aestimationes pertineat, referendaque sit, sed ad iudicium ejus qui in cathedra ad consummationem usque saeculi divinitus fundata, unus semper sedet, et praesidet et vivit, unus idemque loquitur ac docet, Petrus. Petrus, inquam, nulli parti, nulli factioni, nulli ordini, nulli scholae addictus, praecisse quia in summitate apostolatus constitutus, longe longeque eminet supra omnes partium, ordinum, ac scholarum contentiones et lites; Petrus cui non caro revelat, nec sanguis, sed Pater: Petrus, filius ille columbae, et ideo filius columbae, quia mystica ei columba, extensis alis, sicut videre est in abside basilicae Vaticanae, insidet, vel ad auriculam advolans, suggerit quae ad regimen universalis Ecclesiae, et praesertim ad custodiam depositi fidei, convenientia media sunt: Petrus denique, qui cum munere pascendi oves et agnos, donum accepit salubria pascua interposcendi, eaque ab insalubribus discernendi: Petrus est, a quo singularem illam habet Aquinas commendationem»... (15).

(15) Oratio habita die 11 martii 1915 in aula maxima Cancellariae Apostolicae pro institutione Academiae S. Thomae. *Tractatus Philosophici*.

El 27 de julio de 1914, publicó la Sagrada Congregación de Estudios y Seminarios un decreto conteniendo 24 tesis, acerca de las cuales se declara «plane continere sancti Doctoris *principia et pronuntiata majora*» (16). Posteriormente a este decreto se hace la pregunta a la Sagrada Congregación: «Utrum omnes illae vigintiquatuor theses philosophicae a Sacra Studiorum Congregatione probatae, *germanam S. Thomae doctrinam* revera contineant, et, in casu affirmativo, utrum imponi debeant scholis catholicis tenendae».

A lo que la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades contestó el 7 de marzo de 1916: «*omnes illae vigintiquatuor theses philosophicae germanam S. Thomae doctrinam continent, eaeque proponantur veluti tutae normae directivae*» (17).

Con este motivo publica en 1917, el P. Mattiussi, S. J., una obra titulada *Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso d' Aquino, approvate dalla S. Congregazione degli studi* (18), en la que hace un juicio similar al del Cardenal Billot respecto de las decisiones de la Iglesia al recomendar la doctrina de Santo Tomás, que queremos reproducir con el objeto de que se vea cómo cuando se juzgan estos actos del magisterio ordinario con intención recta y ojos limpios, que miran en alto, no se tergiversan, ni se trata de desvirtuarlos. Lo transcribimos en su lengua original para que no pierda ningún matiz en la traducción. Helo aquí:

«Questi documenti pontifici costringono ogni menti cattolica a riguardare come degna di altissima riverenza una dottrina così insistentemente lodata e raccomandata. Chi sa come la divina provvidenza conduca la Santa Chiesa, e come disponga che la direzione data dalla Sede Apostolica sia sicura sempre, nè dannosa mai alla comunità dei fedeli, ottima in ordine alla purezza della fede e alla santificazione delle anime, deve sentire come seguendo la norma data sia certo di non ingannarsi, allontanandosi da essa vada a rischio d' incorrere errore e danno. E un fatto storico manifesto che, se non tutti i Papi ebbero occasione di parlare di s. Tommaso e di dare la norma agli studi dei

(16) A. A. S., vol. VI, a. 1914, p. 383-384.

(17) A. A. S., vol. VIII, a. 1916, p. 157.

(18) Roma, Stabilimento tipografico Befani, 1917.

chierici, molti l' ebbero, incominciando da Giovanni XXII che diede a Tommaso l' aureola dei Santi, e disse che tanti miracoli aveva operati quanti articoli aveva scritti. Molti ne parlarono appresso, come Urbano V, Innocenzo VI, s. Pio V, Benedetto XIII, e non tacque del tutto Pío IX, e più solennemente di tutti ne trattò Leone XIII, nè mai gli antichi posero tanta forza quanta ne posero n'loro atti Pio X e il Pontefice che ora regge la Chiesa (Benedicto XV): quasi atterriti questi due dalla seduzione e dalla malizia dei modernisti. Nè tali approvazioni, nè tali raccomandazioni di prendere fra i Dottori dalla Chiesa una guida o di scegliere un maestro, furono fatte mai per alcun altro. Se i Papi danno una direzione in materia di studi, costantemente dicono: state con san Tommaso.

Qui non si tratta nè di definizione nè di determinazione che abbia annessa censura teologica, nè d' imposizione fatta per sè all' intelletto. E una direzione pratica che la Santa Chiesa vuol dare e dà insistentemente agli studi filosofici e teologici: a quelli in ordine a questi. Intendiamo che altri formati con altre opinioni, naturalmente resistano a un modo di concepire, al quale non furono educati: stentiamo a intendere che non a tutti questo procedere della Cattedra di verità non faccia grande impressione. Ci permettiamo di ricordare che l' ubbidienza alla Chiesa riguarde anche l' intelletto, cosa che non avviene riguardo agli altri superiori; che quando la Sede Apostolica si avvia così per un sentiero non ne recede mai; che un atto inculcato tanto, quanto è quello di che ora trattiamo, non sarà dimenticato, e rimarrà vero che quelle tesi esprimono il genuino pensiero dell' Aquinate» (19).

Esta recomendación tan universal en el tiempo, y tan singular en cuanto a la doctrina y la persona, hasta el punto de decir el B. Pio X «quod si alicujus auctoris vel sancti doctrina a Nobis Nostrisque Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio jusioque adderetur ejus vulgandae et defendendae, facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret aut iis haudquaquam repugnaret» (20), ¿qué prueba sino que la doctrina de Santo Tomás no es uno de tantos sistemas como

(19) Páginas VII-VIII.

(20) *Doctoris Angelici*, A. A. S., vol. VI, n. 1914, p. 338.

entran a componer lo que llamamos filosofía y teología escolásticas, sino algo aparte y que está sobre todos ellos en la estimación de la Iglesia, como exponente el más perfecto de la filosofía tradicional y cristiana por una parte, y por otra de la teología escolástica?

Más aún, la Iglesia hizo suya la filosofía de Santo Tomás al declarar primero que en las veinticuatro tesis están contenidos «principia et pronuntiata majora» de la filosofía de Sto. Tomás, y después que en ellas se expresa «germanam S. Thomae doctrinam» en materia filosófica, y ordenar por último que todas esas veinticuatro tesis «proponantur veluti tutae normae directivae».

Y tanto la filosofía, como la teología de Santo Tomás, las convirtió más tarde en ley universal de la Iglesia al preceptuar en el Código de Derecho Canónico que, «philosophiae rationalis ac theologiae studia et alumnorum in his disciplinis institutionem profesores omnino pertractent *ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia*» (c. 1366, 2). Por consiguiente, la resistencia, oposición o tergiversación en el cumplimiento de esta ley, ya no es tan sólo resistencia a la doctrina de un sistema, o de una escuela particular, sino también a la determinación de la Iglesia y a sus directrices en materia doctrinal.

Siendo la doctrina de Santo Tomás ley universal de la Iglesia, nada tiene de particular que ésta *exija* su cumplimiento. Y esto es lo que hace Pío XII, de una manera tajante, en la «*Humani generis*»: «*quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia*». Por tanto, respecto de esto no cabe libertad. Lo cual no quiere decir que la Iglesia haya definido la doctrina de Santo Tomás, convirtiéndola en un dogma. Nada de eso. Son medidas disciplinarias de la Iglesia, que obligan en conciencia, y nada más.

El mismo Papa Pío XII señala las razones de la preferencia que la Iglesia tiene por la doctrina de Santo Tomás, las cuales son éstas: 1.^a Porque una experiencia de muchos siglos le ha hecho conocer bien, que el método y el sistema del Aquinate sobresalen por su valor singular para la educación de las inteligencias jóvenes, 2.^a y para la investigación de las más recién-

ditas verdades. 3.^a Por la gran conformidad de su doctrina con la divina revelación, con la cual forma un todo armonioso. 4.^a Por su eficacia suma para asegurar los fundamentos de la fe. 5.^a Y, por último, por su adaptabilidad para recoger de un modo útil y seguro los frutos de un sano progreso.

Por eso el Papa, lo mismo al hablar de la filosofía perenne, que de la filosofía cristiana, que inmediatamente después de referirse en particular a la de Santo Tomás, emplea las mismas expresiones «*philosophiam in Ecclesia receptam et agnitam*», «*hanc nostram philosophiam*», dando a indicar de una manera indubitable que la filosofía de Santo Tomás es para la Iglesia el exponente verdadero y más perfecto de la filosofía perenne y de la filosofía cristiana.

Sin embargo, un sector importante de opinión parece como si tuviera cierto interés en desvirtuar la importancia que la doctrina de Santo Tomás tiene en la «*Humani generis*». Así dicen que la filosofía recomendada por ella no es precisamente la de Santo Tomás, sino la filosofía perenne; más concretamente, la filosofía cristiana, de la cual la de Santo Tomás no es más que una parte, aunque muy importante. Que la Iglesia deja en libertad respecto de las veinticuatro tesis tomistas, y que solamente obliga a admitir la objetividad de nuestro conocimiento, la existencia de la verdad cierta e inmutable y los principios metafísicos inconcusos de razón suficiente, causalidad y finalidad. Que con estas verdades señala el Papa los pilares imprescindibles de la filosofía que aspire a dirigir certeramente el pensamiento humano.

Es indudable que el Papa ensalza y recomienda la filosofía perenne y cristiana, pero no lo es menos que hace lo mismo con la filosofía de Santo Tomás, y que además de ensalzarla la *exige* en la formación del clero. Y entonces, una de dos: o la filosofía tomista se distingue sustancialmente de la filosofía perenne y cristiana, o es la misma filosofía perenne y cristiana en su forma concreta más elevada y perfecta. En el primer caso, tendríamos que el Papa, en la primera parte de la encíclica, alabaría y recomendaría una filosofía, y después *exigiría* otra distinta, lo que diría muy poco en favor de la concepción de la misma encíclica. Pero aún así la filosofía tomista seguiría siendo *exigida* por la Iglesia, puesto que el Papa así lo manifiesta ex-

presamente. En el caso segundo, la filosofía perenne y cristiana que al principio es alabada y recomendada de un modo general, sería después *exigida* también juntamente con la tomista en particular. Y este es evidentemente el sentido de la encíclica, que no hay por qué torcer ni tergiversar. Las razones que el Papa aduce en favor de la doctrina tomista lo dicen bien claramente. Son las mismas que obran en favor de la filosofía perenne y cristiana, en grado superlativo.

¿Y qué es lo que la Iglesia *exige* de la filosofía tomista, perenne y cristiana por antonomasia? «Rationem, doctrinam et principia». El primer término significa, en sentir unánime, el método. Los otros dos la misma Iglesia declaró reiteradamente que son las veinticuatro tesis tomistas, las cuales contienen «germanam S. Thomae doctrinam», «sancti Doctoris principia et pronuntiata majora». La Iglesia no trata de imponerlas, pero *exige* que la formación del clero se haga conforme a ellas, y que sean consideradas «veluti tutae normae directivae». Lo demás vendrá por sí solo. Hasta tal punto *exige* esto la Iglesia, que el Papa advierte al final de su encíclica: «Qui in ecclesiasticis institutis docent, noverint se tuta conscientia munus docendi, sibi concreditum, *exercere non posse*, nisi doctrinae normas, quas ediximus, religiose accipiant et ad amussim servent in discipulis instituendis». ¡Cuánto ganaría la doctrina católica en unidad y eficacia para combatir el error, si se siguieran dócilmente las directrices de la Iglesia en la formación de la juventud eclesiástica! Y es obvio que, si la Iglesia *exige* que la formación del clero se haga en filosofía conforme a las veinticuatro tesis tomistas, respecto de ellas no cabe, en cuanto a esto, libertad (21).

(21) Los que tanto invocan la autoridad de Pío XII respecto de la libertad acerca de las veinticuatro tesis tomistas, además de la obligación que tenemos todos de prestar obediencia a las determinaciones de la Iglesia en materia disciplinar, debieran reflexionar un poco sobre la contestación que da el actual Pontífice al pretexto alegado por los representantes de la nueva teología para enseñar, en contra de la Iglesia, doctrinas discutidas entre los teólogos, porque «Pontifices de his quae inter theologos disputantur judicare nolunt». «Verum namque est generatim, dice Pío XII, Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, *quae prius libere disceptationi subjecta fuerint postea nullam jam disceptationem pati posse*». Y en este caso se encuentran las veinticuatro tesis tomistas, respecto de la obligación que existe de proponerlas en la enseñanza de la filosofía como normas *directivas seguras*. ¿Cumplen con esta obligación los que abiertamente las niegan, o los que proclaman que el Papa deja en libertad para admitirlas o negarlas?

Afirmar que con suponer el valor de nuestro conocimiento, la verdad cierta e inmutable, y los principios metafísicos inconcusos de razón suficiente, causalidad y finalidad, se tiene todo lo necesario para dirigir certeramente el pensamiento humano, según la «*Humani generis*», nos parece truncar, desvirtuar y tergiversar el pensamiento del Papa en este importantísimo documento. Porque esto lo dice el Papa al hablar del valor de la razón para demostrar la existencia de un Dios personal, los fundamentos de la fe cristiana, etc., sin ánimo ni intención de manifestar entonces *todo* lo que es necesario afirmar y sostener de la filosofía cristiana para que nuestra fe no se encuentre minada o comprometida con nuestros mismos conocimientos metafísicos. Y por eso dice «*at quoad alia plura, praesertim quoad principia assertaque praecipua, quae supra memoravimus (rationis nempe sufficientis, causalitatis ac finalitatis, ac demum certae et inmutabilis veritatis assecutionem), eadem libertas non viget*». Ni entonces hacía falta que dijera más, puesto que esas verdades metafísicas generalísimas necesariamente se han de presuponer para poder demostrar la existencia de Dios personal y los fundamentos de la fe. Pero cuando se trata de la forma concreta más perfecta de la filosofía perenne y cristiana, que es la de Santo Tomás, entonces es cuando el Papa manifiesta de un modo integral el «*alia plura*». O sea, *todo* lo demás que es necesario presuponer de la filosofía perenne y cristiana, lo cual expresa con las mismas palabras del Derecho Canónico, «*Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia*». Todo lo cual exige en la enseñanza de la filosofía a la juventud eclesiástica. Y ya sabemos lo que estos términos significan, según las mismas declaraciones de la Iglesia, lo cual no es otra cosa que el método de Santo Tomás y las veinticuatro tesis tomistas. En esta misma filosofía hay otras muchas cuestiones, «*quibus res fidei et morum neque directe nec indirecte attinguntur, quaeque propterea, Ecclesia liberae peritorum disceptationi permittit*». Pero por lo visto esas veinticuatro tesis las juzga la Iglesia necesarias para que nuestro conocimiento y explicación de la fe sean firmes, sanos y robustos. Y por eso al final de la encíclica hace esta grave advertencia a los profesores de las disciplinas eclesiásticas: «*Nitantur utique omni vi omni-que contentione ut disciplinas, quas tradunt, provehant; sed*

caveant etiam ne limites transgrediantur a Nobis statutos *ad veritatem fidei ac doctrinae catholicae tuendam*». No comprendemos cómo cosas tan claras y terminantes puedan desvirtuarse y minimizarse hasta lo inverosímil.

Entre las cuestiones fundamentales de filosofía se encuentran las relativas a la objetividad de nuestro conocimiento, y la posibilidad y naturaleza de nuestro conocimiento del ser divino, las cuales constituyen el nudo gordiano de la nueva teología. Santo Tomás ha sabido dar a estas cuestiones una solución tan profunda y coherente con los principios de la metafísica y la naturaleza de nuestro entendimiento, que no tiene resquebrajaduras por donde sea posible un nuevo escape a las tesis agnósticas o relativistas de la nueva teología.

Por añadidura los fundamentos de la doctrina noética tomista se hallan aprobados por la misma Iglesia, en las tesis IV, XVIII, XIX, XX y XII de las veinticuatro propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios, como conteniendo la genuina doctrina de Santo Tomás, mandadas más tarde proponer en la enseñanza de la filosofía, como normas seguras directivas, y exigidas ahora por Pío XII en la «*Humani generis*», siguiendo la prescripción del Derecho Canónico en el c. 1366, 2.

Conocer es un modo de ser inmaterialmente la cosa conocida, y el conocimiento admite tantos grados cuantos son los de inmaterialidad, por la que el ser cognoscitivo radicalmente se hace el ser de la cosa conocida. Nuestro conocimiento de Dios no es unívoco con el de las criaturas, sino análogo, de la misma manera que el ser a todos común. De donde se sigue que nuestro conocimiento, tanto acerca de Dios, como de las criaturas, es objetivo, e igualmente los conceptos de nuestra razón que lo expresan. Y extendiéndose el ser a las realidades de orden sobrenatural, los conceptos de nuestra razón pueden también expresarlos de una manera objetiva, aunque siempre analógica e imperfecta y, por tanto, inmutable en cuanto al objeto conocido. No hace falta más para que todo el edificio levantado por la teología nueva se venga por sí mismo al suelo: su agnosticismo acerca de Dios y de las verdades sobrenaturales, la falta de objetividad de los conceptos de nuestra razón para expresarlos, su teoría acerca de la revelación divina, su relativismo dogmático,

la imposibilidad de la teología especulativa y su concepción general de la teología.

No puede hacerse buena teología si no es presuponiendo una buena filosofía y, sobre todo, una buena metafísica. Porque los conceptos que maneja el teólogo y de que se vale para el estudio y exposición de las cuestiones teológicas, vienen de la filosofía, y particularmente de la metafísica. Por eso, para conocer el valor de una teología, no hay más que conocer la filosofía que utiliza. Pensamos, entendemos y manifestamos las cosas divinas con los conceptos que tenemos, que, por tratarse del ser trascendente, por fuerza han de ser principalmente los metafísicos, y de ahí que exista una repercusión tan grande de la filosofía, y sobre todo de la metafísica, en teología. Ahora bien, los «*principia et pronuntiata majora*» de la filosofía y metafísica tomistas, están contenidos en las XXIV tesis, aprobadas por la Iglesia, propuestas por la misma como normas directivas seguras, mandadas seguir *santamente* por el Derecho Canónico, y *exigidas* ahora por Pío XII en la «*Humani generis*», precisamente para contrarrestar y anular los malos efectos de la nueva teología. Con eso está dicho todo, porque manejados esos principios por un genio tan portentoso como el de Santo Tomás, dicho se está que habían de producir frutos óptimos en el conocimiento, penetración y explicación de las verdades divinas.

Y así es, en efecto. Una concepción amplia, integral, de la teología, que permite unir la parte positiva con la especulativa, y consociar, sin confundirlas, la fe, la revelación, con la razón, preside la marcha triunfal de ésta a todo lo largo de la Suma Teológica en la ordenación, explicación y desenvolvimiento del contenido implícito de la revelación divina, manteniendo siempre así a la teología en contacto íntimo y unión estrecha con la misma revelación. Se ha dicho por un Papa (León XIII), que parece como si la razón humana no pudiera subir ya más alto que donde llegó Santo Tomás en la penetración de los misterios divinos. Por eso la teología de Santo Tomás, *in actu signato* e *in actu exercito*, es la contradicción más perfecta de la teología nueva, en la que todo es disgregación, oscuridad, diletantismo y confusión por todas partes. Si a la teología de Santo Tomás le quitáramos todo este esfuerzo gigantesco de la razón teológica, de la razón informada por la fe, para penetrar ésta hondamente

y explicarla, quedaría reducida a la nada. Sólo quedarían en pie los «Sed contra», y poco más.

De la solidez, firmeza y seguridad de la teología de Santo Tomás, además de los innumerables testimonios de los Papas que así lo afirman, responden los principios filosóficos y metafísicos, aprobados por la Iglesia y *exigidos* ahora por Pío XII en la «*Humani generis*», en que está basada su explicación de la verdad revelada.

Y como su filosofía, también la teología de Santo Tomás tiene abiertas las puertas, como dice Pío XII, a todos los frutos de un sano progreso, pero sin hacer nunca dejación de las conquistas seguras ya obtenidas.

FR. MANUEL CUERVO, O. P.

Profesor de Teología en la Universidad
Pontificia de Salamanca

Valor objetivo del conocimiento filosófico y teológico

El valor y la trascendencia del actual problema teológico son indudables. No se pone en cuestión la explicación de uno o muchos dogmas de fe, sino la naturaleza de la propia teología, y por eso sus repercusiones alcanzan o pueden alcanzar a todo cuanto es objeto de esta ciencia, y puede sufrir sus consecuencias la explicación ortodoxa de todas las verdades reveladas. La desviación actual, como la desviación modernista de principios de siglo, afecta a la raíz, por lo que también se sienten afectados los frutos. La *Humani Generis* nos advierte que «no hay que admirarse de que estas novedades hayan producido frutos venenosos en casi todos los tratados de Teología» (1), citando a continuación el elenco de los errores aplicados o concretos a los que se ha llegado ya partiendo del error inicial sobre la naturaleza de la ciencia teológica.

Se trata del problema de *la renovación de la teología*; problema mal planteado y mal resuelto. «No faltan hoy quienes se han atrevido a proponer en serio la duda de si conviene, no sólo perfeccionar, sino aun reformar completamente la teología y el método que actualmente, con la aprobación eclesiástica, se emplea en la enseñanza teológica». El perfeccionamiento es necesario; la reforma completa es inadmisible, por destructora. A lo largo de este trabajo expondremos en qué consiste el perfeccionamiento y en qué la destrucción.

Tratándose del problema de *la renovación de la teología*, debería llamarse a lo que de él resulta *teología renovada*. Sin

(1) Mientras no advirtamos otra cosa, lo entrecomillado son palabras de la *Humani Generis*.

embargo se le llama *teología nueva*, porque los extremos a que se ha llegado no son de perfeccionamiento de esta ciencia, sino de reforma completa. Es deseable una teología renovada a base de admitir lo que ya es definitivo, reflejarlo sobre los problemas del día y hacerlo actual para las mentalidades de hoy; pero es totalmente rechazable una teología reformada que, para ser útil a los hombres del presente, reniega del pasado y hace tabla rasa de lo que la Iglesia considera ya conquista definitiva. Y esto hace la *teología nueva*, como repetidamente recuerda Pío XII en las Alocuciones de Septiembre de 1946 y en la Encíclica *Humani Generis*.

La expresión *teología nueva* es equívoca. Puede tener sentido bueno. Si lo nuevo no reniega de lo viejo, antes bien, se basa en ello; si el avance se afina en lo tradicional y con este afinamiento trabaja por acomodarse a los tiempos en que vivimos y a sus necesidades, la novedad es buena. Pero no lo es cuando empieza por destruir lo que es base y fundamento de la teología tradicionalmente aceptada por la Iglesia. Este sentido peyorativo tiene la expresión en nuestros días.

¿Cómo plantean y cómo resuelven el problema de la renovación de la teología los teólogos modernos? Hemos de advertir que lo peor no está en los libros publicados; está en los escritos privados bien difundidos y en las manifestaciones orales. «Lo que hoy enseñan algunos más encubiertamente, con ciertas cautelas y distinciones, otros, más audaces, lo propalan mañana abiertamente y sin limitaciones, con escándalo de muchos, sobre todo del clero joven y con detrimento de la autoridad eclesiástica. Más cautamente suelen tratar estas materias en los libros que se dan a la luz pública. Con más libertad se habla ya en folletos distribuidos privadamente y en conferencias y reuniones». Unas veces, con motivo de la explicación de determinados dogmas; otras, al hablar expresamente de la naturaleza de la teología, plantean el problema de su renovación a base de no tener el debido aprecio al magisterio eclesiástico, intérprete auténtico de la verdad revelada y, por lo tanto, de la verdad que la teología ha de explicar, ni a la razón humana, medio o instrumento con el que el teólogo tiene que explicarla. Ni se ponderan, ni se aprecian, ni se utilizan debidamente estos dos factores, de los que ni el teólogo ni la teología pueden prescindir. La nueva teología

o no los usa, o los usa previa una desvalorización que ni el magisterio eclesiástico ni la razón humana pueden permitir.

En otro artículo de esta misma revista encontrará el lector un estudio sobre el valor del magisterio eclesiástico en teología. Nosotros vamos a hablar exclusivamente del valor *racional* y *objetivo* del conocimiento teológico.

La objetividad del conocimiento en la teología «nueva» y en la teología «tradicional»

Como acabamos de indicar, no intentamos dar una idea total de la nueva teología, sino solamente de lo que ésta enseña y practica en orden a la *objetividad del conocimiento teológico* o al carácter *objetivamente racional* del mismo. Y al compararla con la tradicional tampoco expondremos todo lo que ésta es, sino sólo lo que enseña y practica en orden a lo mismo. Nada diremos, pues, de las relaciones de la nueva teología y de la teología tradicional con el magisterio de la Iglesia.

1) *La nueva teología y el valor objetivo del conocimiento.*— Es difícil reducir la teología nueva a categorías precisas; sus contornos no están claramente definidos porque las expresiones que utiliza son vagas y huidizas. Posiblemente algunas de las características que vamos a recordar no estén en determinadas manifestaciones de esta teología, pero estarán en otras. Todo lo que vamos a decir, sin embargo, responde a manifestaciones teológicas de los últimos veinte años, y lo recoge Pío XII en la Encíclica ya citada.

Unas veces aparece esta teología con caracteres místicos, vitales, arracionales, acusando a la tradicional de teología racionalista, dialéctica o intelectualista. En realidad, la ciencia teológica posee elementos experimentales; lo malo no está en afirmarlos, sino en afirmarlos desechando los racionales. Y esto se hace cuando se dice que la revelación, punto de partida de la teología, no es la que fué dictada por Dios y se clausuró con la muerte de los Apóstoles y se contiene en las fórmulas y las proposiciones que profesamos, sino la que constantemente se está haciendo en la Iglesia mediante la donación de las realidades divinas que la vivifican. La teología es la apreciación progresiva de estas realidades que progresivamente se comunican a la Iglesia, siendo inútil el estudio, el discurso o el raciocinio que, procediendo

de las fórmulas escritas, llega a determinadas conclusiones deducidas por el entendimiento del teólogo.

No siempre se propone esta tendencia mística y subjetivista de la misma manera. En ocasiones se compagina con el proceso discursivo. Se admite este proceso, pero como mal menor. La revelación es una comunicación oscura y sabrosa de lo divino, que nosotros conocemos mediante nociones, conceptos y juicios. Este conocimiento de lo divino se tiene porque de hecho no puede el hombre, que es imperfecto, percibir de manera inmediata lo que se le ha propuesto como realidad sabrosa y experimental. La teología, por lo tanto, es una proposición de la realidad revelada que no responde a lo que la realidad es; esta realidad es una cosa divina que se vive, y la teología es un conjunto de nociones y de fórmulas que se conocen. La distancia que hay entre la realidad y la noción, entre la cosa y la fórmula, es la que hay entre lo que debería ser y lo que es la teología. En resumen, se niega la objetividad del conocimiento teológico, no sólo porque se trate de un conocimiento experimental o subjetivo, sino también porque el conocimiento racional no responde a la realidad extramental.

Por último, hay otra manifestación de la nueva teología, con caracteres intelectualistas, pero subjetivos y contingentes. La clásica definición de verdad, *adaequatio mentis et rei*, se sustituye por otras. La verdad es la adecuación entre la idea que se tiene de las cosas y la impresión que las mismas producen en nuestra vida; no resulta del ajuste entre el concepto y la realidad sustantiva o esencial de las cosas, sino de la correspondencia entre el concepto y algún accidente de las mismas, como puede ser, por ejemplo, su carácter vital, su actualidad, etc. Se trueca la verdad esencial o sustantiva por la accidental o fenoménica; y la teología, que se nutre de esta verdad, no es ciencia firme e inmutable como las esencias de las cosas y los misterios divinos, sino cambiabile, como la existencia y los accidentes.

2) *La teología tradicional y el valor objetivo del conocimiento.*—El concepto tradicional de teología es distinto del que acabamos de indicar. La teología es la inteligencia de la fe obtenida, entre otros medios, por el uso de las nociones racionales que la filosofía pone en nuestras manos y que, por tener en sí un valor analógico o trascendente, están capacitadas para expresar las verdades divinas, aunque éstas estén por encima de las

criaturas, de las que el hombre ha tomado las nociones racionales que utiliza. El Concilio Vaticano recuerda el valor analógico de las nociones racionales y su capacidad para darnos cierta inteligencia de la fe, o lo que es lo mismo, para hacer ciencia teológica (Denz. 1796).

¿Qué condiciones tiene el conocimiento filosófico y en qué condiciones se utiliza en teología?

Primera. Se trata de un conocimiento a base de nociones verdaderas u objetivas, que corresponden a la realidad que representan. Solamente así serán verdaderas, pues la verdad es la adecuación entre la idea y el objeto. Las ideas, los conceptos y las palabras con que los manifestamos son esencialmente relativos, y el término de su relación es la realidad representada. Pues bien, la teología tradicional empieza por admitir la correspondencia entre todos estos elementos, palabras, conceptos o ideas y la realidad de las cosas que representan. Lo recuerda el Papa cuando dice que la razón no podrá obtener la inteligencia de los misterios de la fe, o lo que es lo mismo, no podrá hacer teología «si no hubiere sido cultivada convenientemente; es decir, si no hubiere sido nutrida con aquella sana filosofía... reconocida y aceptada por la Iglesia, que defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano».

Segunda. Estas nociones, que responden a la realidad cuando expresan verdades de orden natural, no dejan de responder también cuando reflejan verdades divinas. Es cierto que los misterios de Dios no pueden encerrarse de una manera acabada y exhaustiva en nociones humanas; pero no es menos cierto que se encierran en ellas de una manera *propia*. Sucede esto en virtud del valor *analógico* de los conceptos filosóficos o racionales. La analogía no es siempre un medio de conocimiento impropio o metafórico; la analogía metafórica, sí, pero las demás, no. Y la analogía entre lo divino y lo humano no es metafórica, sino propia. Gracias al valor analógico de los conceptos se pueden conocer los diversos analogados de una manera propia y cierta. No admite, pues, la teología tradicional que, por el hecho de poseer el hombre conceptos que no adecuan perfectamente a la divinidad, la conozca con dichos conceptos de una manera incierta e impropia.

Tercera. El conocimiento racional puede ser en ocasiones necesario e inmutable. Sucede esto cuando, siendo el objeto co-

nocido necesario e inmutable, se llega a él por un camino de evidencia o por un proceso rigurosamente lógico. La teología tradicional admite la inmutabilidad de las esencias y la invariabilidad del conocimiento recto que de ellas puede tenerse. Y, trasladando esto al orden divino, admite también la inmutabilidad de las verdades reveladas y la necesidad e invariabilidad de las conclusiones teológicas que están incluidas necesariamente en lo que Dios reveló. Pío XII recuerda esta nota de nuestra teología cuando, en la Alocución del 17 de Septiembre de 1946, llama la atención sobre el peligro de la teología nueva: «At quod inmutabile est nemo turbet, et moveat... Si talis opinio amplectenda esse videatur (la de la ciencia teológica sujeta a continuo cambio) quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?».

Esto, sin embargo, no impide que el conocimiento de las cosas contingentes sufra cambios radicales. El conocimiento debe ser tributario de las cosas conocidas, pues la verdad es la adecuación entre el concepto y la realidad. Ahora bien, lo contingente cambia; al cambiar, debe sufrir cambio también la idea que de ello se posee. De lo contrario, si la idea permanece inmutable y la realidad a la que corresponde ha cambiado, se establece una falsa correspondencia entre ambas y aparece la falsedad.

Cuarta. La inmutabilidad de las ideas y del conocimiento no es obstáculo al progreso del conocimiento ni a la acomodación de aquéllas y de éste a las necesidades y a las preocupaciones de cada época. La realidad dogmática es inmutable, pero no se conoce de manera exhaustiva; puede ir desentrañándose continuamente. Además, esta realidad dogmática ha sido revelada para que la acepten todos los hombres de todos los tiempos. Como cosa necesaria y permanente que se puede dar sentido a toda legítima evolución perfectiva. La evolución teológica que empieza por negar lo que es de suyo inmutable, no se puede admitir; la que partiendo de esta inmutabilidad establece todas las acomodaciones que la dejan a salvo, sí.

La teología tradicional posee elementos abiertos al progreso, al desarrollo, a la perfección; no es una teología estática. Es una teología perfectible, pero con una perfección de continuidad, que no niega hoy lo que era verdad ayer. El Papa pone de relieve esta capacidad que tiene la teología tradicional de satis-

facere todo legítimo progreso, cuando en la Alocución del 22 de Septiembre de 1946 la defiende de las inculpaciones de la teología nueva: «De hac re quaeritur, an videlicet, quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus, una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores suppeditaverant... catholicae fidei depositum efficaci praesidio *etiam nunc* tueatur, *novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit*. Id sane Ecclesia asserit».

Estas son las características esenciales de la teología tradicional frente a la nueva en el orden racional: objetividad del conocimiento que tenemos de las cosas, aun de las divinas; correspondencia propia, aunque no comprensiva o exhaustiva, entre los conceptos analógicos que tenemos de Dios y la realidad divina; posesión de conocimientos ciertos, necesarios e inmutables; capacidad de progreso, quedando a salvo la inmutabilidad y necesidad de lo necesario e inmutable.

Insistamos un poco en la afirmación de la objetividad de nuestra teología o de la correspondencia entre los conceptos teológicos y las realidades divinas. La teología parte de las fórmulas reveladas. Las fórmulas y los conceptos revelados por Dios corresponden a la realidad objetiva de las cosas. Si de algún conocimiento no podemos dudar que se acomode a lo real es del de Dios, puesto que la ciencia que de las cosas tiene es causa de las propias cosas. Pues bien, el punto de partida de la ciencia teológica lo constituyen las fórmulas reveladas *en cuanto contienen sentido divino*, expresado con términos nuestros, términos que poseen, como ya hemos dicho, un valor analógico y trascendente. Esto vale tanto como decir que el punto de partida son las fórmulas reveladas en cuanto corresponden a la idea que Dios tiene de lo revelado, idea que necesariamente corresponde a lo que revela, porque siempre es verdadera.

El sentido divino de la revelación no consiste *in indivisibili*. Dios ve en las fórmulas que revela mucho más de lo que ve quien recibe la revelación. Dios ve en ella explícitamente todo cuanto en ella se encierra. Quienes recibieron la revelación del propio Cristo y del Espíritu Santo el día de Pentecostés, concretamente los Apóstoles, también veían en dichas fórmulas de manera explícita, según opinión fundada de muchísimos teólogos, todo cuanto en ellas tenía que ver la Iglesia en el decurso

de los tiempos. Pero la Iglesia primitiva, que recibió las fórmulas reveladas de boca de los Apóstoles, no veía explícitamente todo el contenido divino de las mismas. El punto de partida de la ciencia teológica son las fórmulas reveladas con el sentido divino *real, objetivo*, que logró alcanzar la primitiva Iglesia, o sea, un sentido explícito en cuanto a algo e implícito en cuanto a más. Tanto uno como otro, el explícito y el implícito, son sentidos *divinos*, sentidos *que da Dios*; y, por lo mismo, sentidos *objetivos*, sentidos *que responden a la realidad*.

Pero las realidades divinas no se perciben sólo con nociones y por vía de trabajo mental o de estudio; se perciben también *por contacto* o por experiencia. La teología tradicional no prescinde de este detalle. Acepta el conocimiento por contacto siempre que venga rodeado de las garantías que adelante se dirán, garantías reveladoras de que no se trata de una experiencia subjetiva, fruto de la psicología personal de quien dice tenerla, sino de una experiencia o de un contacto con realidades divinas objetivas.

El conocimiento por experiencia o por connaturalidad es innegable. Quien conoce y juzga de las cosas es siempre el entendimiento, pero los instrumentos formales que usa para juzgar son, unas veces la razón que trabaja e investiga, y otras los hábitos naturales que se ponen en contacto con su objeto propio y lo perciben. Y así sucede que juzga bien de asuntos de castidad quien conoce la ciencia moral y quien es casto. «Rectitudo iudicii potest contingere dupliciter, dice Sto. Tomás, uno modo secundum perfectum usum rationis; alio modo propter connaturalitatem quandam ad ea de quibus est iudicandum. Sicut de his quae ad castitatem pertinent, per rationis inquisitionem recte iudicat ille qui didicit scientiam moralem; sed per quandam connaturalitatem ad ipsam recte iudicat ille qui habet habitum castitatis» (Sum. Theol. II-II. q-45, a. 2).

Esto que sucede en el orden natural, sucede también en el teológico. También hay hábitos sobrenaturales que nos dan *una manera de ser divina* y ponen en nosotros lo que San Pablo llama «el sentido de Dios» o «el sentido de Cristo». Estos hábitos son la gracia, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. Entre las virtudes infusas está la fe, que es el punto de partida de la ciencia teológica. La teología católica es un conocimiento de lo sobrenatural, que nace de la aceptación, mediante la fe

infusa, de las verdades reveladas. Si falta esta aceptación, falta la teología. No es igual la teología que puede tener un hereje o un pagano, partiendo de los mismos principios de que partimos nosotros, y la nuestra. Son esencialmente distintas, porque es esencialmente distinto el asentimiento que ellos y nosotros prestamos al punto de partida, a los principios revelados, que el católico acepta con fe divina y el hereje o pagano acepta por motivos meramente humanos.

Ahora bien, la fe es una virtud intelectual, en la que interviene la voluntad como determinante del asentimiento que el entendimiento presta a las verdades creídas. Esto quiere decir que la fe no sólo perfecciona al entendimiento que cree, sino también a la voluntad, por la que cree. No la perfecciona de la misma manera que la caridad, pero la perfecciona, y esto es lo que ahora interesa. Aquí hallamos una de las explicaciones del hecho inconcuso de que el afecto y la piedad de los fieles (cosas pertenecientes a la voluntad y no al entendimiento) haya intervenido e intervenga no poco en el desenvolvimiento de las verdades teológicas. Al decir la piedad y el afecto de los fieles no nos referimos solamente a los que se mueven bajo el impulso de los dones del Espíritu Santo, sino también a los que se limitan a llevar la vida de fe, sin penetrar en la vía mística de los dones. La fe del pueblo cristiano, que no vive la vida mística, tiene gran importancia en el desarrollo de la teología y del dogma.

Esto quiere decir que la teología católica utiliza la vía de la connaturalidad, además de utilizar la del estudio. Los hábitos infusos dan un sentido de lo divino; la fe da un instinto de la verdad revelada, instinto con el que se puede apreciar en determinadas circunstancias si una proposición está o no está conforme con la revelación.

El conocimiento habido mediante la experiencia de lo divino debe tener determinadas condiciones para que la teología lo acepte como bueno.

Primera. Ha de ser un conocimiento *objetivo*. La teología tradicional es eminentemente objetiva. No crea la verdad, sino que reconoce la verdad que ha dictado Dios. Por eso, así como en el conocimiento especulativo se empieza por la aceptación del dato *revelado por Dios*, en el afectivo se empieza por la aceptación de los hábitos *infundidos por Dios*. El criterio que ha de dictaminar cuándo una verdad es divina o no, es un criterio divi-

no *objetivo*. No es un criterio subjetivo, un hábito natural o *innato*, la psicología o el carácter particular de cada uno, etc. Tomar como criterio que determine la legitimidad de las verdades dogmáticas o teológicas la experiencia habida por los hábitos naturales, será incidir en un inmanentismo religioso extremadamente peligroso, del que la teología escolástica, hecha a criterios objetivos, huye siempre.

El principio o punto de partida del proceso afectivo, como el del proceso racional, *vienen de fuera*; el del racional son las verdades dictadas por Dios, de cuya aceptación parte el estudio del teólogo; el del afectivo son los hábitos infundidos por Dios. Cuando el teólogo utiliza esta vía no juzga de una verdad por la acomodación que pueda tener con una manera de ser *suya, natural*, sino por la que tiene con unos hábitos que no son naturales, sino que le han sido infundidos, y tienen, por lo tanto, la consistencia y objetividad de lo que viene de fuera.

Con los elementos de juicio, que son los hábitos infusos, puede el hombre juzgar si una verdad procede o no procede de Dios. Si coincide o si se acopla a la realidad divina de estos hábitos, será divina; si no coincide o no se acopla, no será. He aquí un proceso o un desarrollo doctrinal, auténticamente objetivo, obtenido por vía de connaturalidad o de experiencia. «Según la doctrina católica, escribe el P. Marín-Sola, la gracia y las virtudes y dones que de ella se derivan, son una participación real de la Divinidad. Es más, por la gracia santificante, la Divinidad en su unidad y Trinidad de Personas habita en nuestra alma, no de una manera puramente similitudinaria o metafórica, sino de una manera *objetiva y realísima*, por misteriosa e inefable que sea. Esta inhabitación de la Divinidad misma en el fondo de nuestro propio ser se inicia con la fe sobrenatural que posee todo cristiano, aunque sea pecador, y se consuma formalmente con la gracia santificante y con las virtudes y dones que posee todo hombre justo. El que posee, pues, la fe divina, y mucho más el que posee la gracia santificante con sus virtudes y dones, posee y lleva dentro de sí mismo, a modo de naturaleza, *el objeto mismo* de donde nacen y sobre el cual versan todos los enunciados de la fe, y de donde brotan y de donde sólo pueden brotar todos los desarrollos dogmáticos, pues nada es ni puede ser dogmático o de fe divina que no sea expresión real

de la Divinidad» (La Evolución Homogénea del Dogma católico, n. 218).

Segunda. Hemos aludido a la experiencia religiosa *legítima*, y esto nos lleva a hablar de la segunda condición que debe tener esta experiencia para que sea aceptable como medio de conocimiento teológico. Ha de ser una experiencia que posea suficientes garantías de que es sobrenatural y divina, garantías que no tiene por sí sola, y que ha de buscar fuera. La vía de afecto es arracional y necesita, por lo tanto, ser debidamente garantizada. Esta garantía no puede darla ella, pues acabamos de decir que es arracional. La encuentra fuera de sí, en diversos medios, algunos de los cuales indicamos a continuación.

Puede suceder que el conocimiento arracional que se dice tener de una cosa divina mediante el sentido, la intuición, el sentimiento, la experiencia (de todos estos modos se llama) esté confirmado por los efectos que dicho conocimiento produce, y que *se manifiestan*. En este caso ya hay una garantía racional, los hechos *visibles* que de ese conocimiento *proceden*. Otras veces sucederá que la verdad teológica que se afirma por vía de contacto o de sentido no la afirme un individuo solo, sino toda la colectividad cristiana, toda la comunidad de los fieles. En este caso tenemos una afirmación *de sentido común*, y el sentido común es criterio de verdad. El sentido particular de cada uno puede fallar; puede pensar un cristiano que es experiencia de la divinidad lo que en realidad es fruto de su idiosincrasia personal. Pero el sentido de todos no falla. Cada uno puede confundir su espíritu con el Espíritu divino; pero la Iglesia no lo confunde. Lo que es común a toda la Iglesia, es de Dios. Por último, podrá suceder otras veces que la experiencia religiosa no se confirme con los hechos ni sea universal, pero se confirme por la vía racional o de estudio. O lo que es lo mismo, que haya razones objetivas que den por bueno lo que se propone por la vía subjetiva de la connaturalidad o del contacto.

El subjetivismo acomodaticio de la «nueva» teología

La teología es la *inteligencia de la fe*, obtenida mediante el uso de las nociones filosóficas que poseemos y mediante la apreciación del nexo que hay entre unos misterios y otros, según

dice el Concilio Vaticano (Denz. 1796). Es más, las nociones filosóficas han pasado de la teología al dogma, pues la Iglesia las ha utilizado muchas veces en sus definiciones. «Las nociones y los términos que los Doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos, para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma... se fundan en principios y nociones deducidas del verdadero conocimiento de las cosas; deducción realizada a la luz de la verdad revelada, que por medio de la Iglesia iluminaba, como una estrella, la mente humana. Por eso no hay que admirarse que algunas de estas nociones hayan sido no sólo empleadas, sino también sancionadas por los Concilios ecuménicos, de suerte que no es lícito apartarse de ellas».

Es un hecho cierto que la teología, más aún, el dogma, utiliza nociones tomadas de la filosofía. Y esto plantea el grave problema de la acomodación de la ciencia teológica a los diversos sistemas filosóficos, que con tanta frecuencia aparecen y desaparecen. No todos los sistemas tienen idéntica consistencia, pero todos son sistemas que han ganado determinado número de adeptos; adeptos para quienes debe hacerse asequible la teología, que es ciencia destinada a todos. El Papa denuncia la tendencia acomodaticia de la nueva teología cuando dice que algunos pretenden librar a los dogmas de la manera de hablar tradicional y reducirlos a la manera de hablar de la Escritura, con lo que creen que «se abre el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas, que el dogma sea formulado con las categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del idealismo, o del existencialismo o de cualquier otro sistema».

El asunto tiene gran trascendencia; porque, dado el carácter relativo de las nociones, el cambio de éstas puede suponer un cambio de la verdad objetiva representada en ellas, con lo que se destruiría la unidad y la inmutabilidad de la verdad revelada, como el propio Pontífice declara en la Alocución del 17 de Septiembre de 1946.

El problema de la acomodación de la teología a la filosofía, problema que puede resolverse salvando su carácter objetivo, como hace la teología tradicional, o poniéndolo en entredicho, como hace la teología nueva, es motivado por una realidad que siempre ha existido y siempre ha sido acuciante, y que los hom-

bres de hoy la sienten vivamente: la de acomodar las verdades de fe, que han sido reveladas para utilidad de todos los hombres, a las inteligencias de todos. Nada más atractivo, más apostólico ni más cristiano, que este afán de hacer llegar a todas las mentalidades la verdad del Evangelio. Si la teología es la inteligencia de la fe, obtenida, entre otros medios, con el auxilio de las nociones que la filosofía pone en nuestras manos, surge inmediatamente un problema vivo y angustioso. Es un hecho innegable la existencia de muchas filosofías; lo es, asimismo, la existencia de muchas categorías filosóficas distintas, más aún, incompatibles e incluso opuestas. No faltan ocasiones en que una misma categoría, una misma fórmula e idéntica palabra tienen uso muy distinto y hasta opuesto en unas filosofías y en otras. ¿Conducirá esto a afirmar la existencia de muchas teologías? Como hay una teología escolástica, ¿no podrá haber otra evolucionista o existencialista? ¿No se podrá hacer una teología con el Evangelio y la filosofía de Hegel o de Marx, con la Escritura y la filosofía de Kierkegaard? Así lo intenta hacer la nueva teología.

1) *La teología debe ser apta para todos los hombres y para todos los tiempos.* He aquí una afirmación del todo exacta. Santo Tomás empieza la Suma Teológica con un artículo sobre la necesidad de la teología, necesidad que funda en el hecho de que todos los hombres han sido elevados al orden sobrenatural y deben conocer las verdades que a él conducen. Pero de esta afirmación cierta llegan los autores modernos a conclusiones rechazables.

Cierto que la verdad es patrimonio de todos los hombres. Por lo menos la verdad que *a ellos se destina*, cual es la verdad filosófica y la revelada. Y la teología es el resultado de las dos. Todos tienen, por lo tanto, derecho a posesionarse de esta ciencia, aunque en la práctica no todos ejerzan este derecho.

La verdad filosófica es patrimonio de todos; no conoce exclusivismos. Donde haya una inteligencia humana habrá un derecho natural a conocer la verdad que le es proporcionada, y del modo que le es propio, o sea, razonándola. Inteligencia sin verdad y razón sin razonar, son tan anormales como ojos sin su correspondiente luz y voluntad sin su correspondiente bien. Podrá suceder que la inteligencia del hombre no capte la verdad a

que se ordena, o que la capte mal; lo que no sucederá es que deje de estar ordenada a ella, que es su objeto. En una palabra, todo hombre tiene derecho natural a conocer la verdad; la verdad no se hurta a nadie; si alguien no la alcanza o no ejerce el derecho de que hablamos será por defecto suyo, no por defecto de la verdad misma, ni porque la verdad haya dejado de ser para él. Es más, todo hombre, por el sólo hecho de serlo, tiene derecho natural a conocer la verdad *a la manera humana*; no de modo intuitivo, sino de modo racional o discursivo. Esto es filosofar. En consecuencia, la verdad filosófica es patrimonio de todos.

Otro tanto sucede con las verdades reveladas o de fe. Todos los hombres tienen también derecho a ellas; derecho natural e inalienable. Entiéndase lo que acabamos de escribir; no queremos decir que tengan derecho natural, fundado en su propio ser, sino derecho natural fundado en una determinación positiva de Dios. Todo el orden sobrenatural que Dios ha destinado para el hombre es de carácter positivo-divino, y completamente gratuito. Pero Dios lo estableció para todos; y en virtud de esta universalidad nadie está excluido de dicho orden. Todos tienen derecho, porque Dios así lo quiso, a conocer la verdad divina, a poseer la gracia y a salvarse.

Cuando decimos que todos los hombres tienen derecho a conocer las verdades reveladas, no nos referimos a un derecho fundado en exigencias intrínsecas de su potencia cognoscitiva, porque el objeto proporcionado a la inteligencia humana no es sobrenatural. Pero, supuesta la gratuidad de la elevación, todo hombre tiene derecho natural correspondiente a dicha elevación, a conocer la verdad revelada por Dios. Dios nos ha destinado a todos al fin sobrenatural; en consecuencia, «ilumina a todo hombre que viene a este mundo», como dice San Juan.

Afirmar que la verdad de la fe es para todos los hombres no es decir que todos ejerzan el derecho que tienen a conocerla. Por desgracia no lo ejercen, y de hecho no la conocen todos. Pero bien entendido, que no es por defecto de la verdad, o lo que es lo mismo, no porque la verdad deje de ser para algunos determinados, sino por defecto de los propios hombres, que no aprovechan la luz de Dios.

Es más, este derecho que todos los hombres tienen a conocer la verdad revelada no es sólo a conocerla *con fe*. Es cierto que

basta la fe para la salvación, y que nadie necesita ser teólogo para salvarse. Pero aunque la teología no sea precisa para salvarse, es una ciencia y un conocimiento destinado también *a todos*. Para persuadirnos de ello basta la siguiente reflexión: el hombre tiene derecho a conocer las cosas *a su manera*, y su manera es la humana, la razonada. Conocer la fe de manera razonada es tener conocimiento teológico. Todos, por lo tanto, pueden alegar un derecho a la teología: la teología de suyo es una ciencia *para todos*.

Al decir ésto afirmamos que la teología debe ser una ciencia *apta para todos los hombres*. No para los de una época sólo, sino para los de todas; no para quienes poseen una mentalidad o una cultura determinada sólo, sino para quienes poseen cualquier mentalidad o cualquier cultura. Es claro que no nos referimos a una teología de altura idéntica cuando decimos que debe llegar a todos; una misma ciencia puede tener muchos grados, y será ya asunto de pedagogía saber acomodar los grados a las capacidades de quienes aprenden.

Ahora bien, cada tiempo tiene diversa problemática. No son iguales los problemas que preocupan en el siglo XX y los que preocupaban en el siglo XIII; no preocupan hoy a los hombres las mismas cosas que preocupaban en los siglos pasados. Y es necesario proyectar la luz de la revelación y de la fe sobre los problemas suscitados hoy, como lo fué proyectarla sobre los problemas que se suscitaron en épocas anteriores. Todo esto equivale a decir que debe hacerse una teología viva y útil, que pueda ponerse en manos de las personas de hoy y que resuelva los problemas y los asuntos que estas personas viven.

También tiene cada tiempo y cada época su mentalidad. Y también es necesario acomodar la teología a la mentalidad de los hombres del día. No sólo iluminando sus problemas con la luz de la revelación y resolviéndolos, sino, además, proponiéndoles los problemas que no son de hoy, sino de siempre, con una luz accesible a la manera de pensar hoy.

Por último, cada tiempo puede tener, asimismo, sus categorías mentales y su sistemática filosófica. ¿Hará falta también acomodar la doctrina de la fe a los nuevos sistemas y a las nuevas categorías para que sea verdaderamente eficiente y para que pueda adaptarse a los hombres del día?

Si la teología es la ciencia de la fe, obtenida principalmente mediante el auxilio de la filosofía, al haber muchas filosofías parece que deba haber muchas teologías. Y si no es así, la teología, que es y debe ser apta *para todos*, resulta que no es apta para un número determinado de personas o de generaciones. Por lo menos para las educadas en las filosofías con las que no se puede teologizar. Porque no se puede admitir la conclusión de que la teología no es apta para todos, parece que deba sostenerse que hay o puede haber muchas teologías. Tal es la conclusión a la que no se ha dudado en llegar. «Creen (algunos autores modernos) que se abre el camino para obtener, según lo exigen las necesidades modernas, que el dogma sea formulado con categorías de la filosofía moderna, ya se trate del inmanentismo, o del existencialismo, o de cualquier otro sistema». Y si el dogma, lo que vale decir, la fe, debe acomodarse a estas filosofías, con mayor razón la teología.

2) *Los problemas de hoy y la teología de hoy.*—No cabe duda que los problemas de hoy son distintos de los del siglo XIII; que es distinta, también, la manera de afrontar y de resolver los que hoy son idénticos a los de entonces, y esto porque los criterios con que se resuelven son asimismo distintos.

Un espíritu hecho a vivir su propia vida, que respira un ambiente reflexivo y subjetivista, que siente los problemas desde el punto de mira de sí mismo; un espíritu, por ejemplo, existencialista, ¿habrá de aceptar una teología cargada de aristotelismo, que conjuga los problemas de la fe con la categoría de la *verdad-objeto*, de la verdad que responde a la realidad objetiva, de la verdad cuya medida es lo que hay fuera de nosotros? Esta teología no le sirve; le servirá la teología de la *verdad-sujeto*, de la verdad en él, de la verdad *vivida*; no de la verdad *dictada*.

Asimismo un espíritu actual no puede aceptar una teología hecha con el molde de las categorías aristotélicas que expresen la filosofía inmutable de las esencias. Y esto porque la verdad intemporal y que no muda, no es operante para quien piensa a través de las categorías del tiempo, de la evolución o de la historia. «Añaden, además, (algunos autores modernos) que la filosofía perenne es sólo una filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la existencia de los seres singulares y la vida en su continua fluencia. Y mien-

tras desprecian esta filosofía ensalzan otras, antiguas o modernas, de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o doctrina opinable, añadiéndole algunas correcciones o complementos, si fuere menester, puede compaginarse con el dogma católico. Lo cual ningún católico puede dudar ser del todo falso, principalmente cuando se trata de los falsos sistemas llamados inmanentismo, o idealismo, o materialismo, ya sea histórico, ya dialéctico, o también existencialismo, tanto si defiende el ateísmo como si al menos impugna el valor del raciocinio metafísico».

Recordemos una vez más que, por estar la teología de suyo destinada a todos los hombres y a todas las épocas, debe admitirse que todos los hombres de todos los tiempos tienen derecho a introducirse en la inteligencia de la fe y a tener un conocimiento teológico de lo revelado. En consecuencia, nos encontramos con el siguiente angustioso dilema: o hacemos navegar a la teología contra corriente, desarrollando los problemas de la fe con criterios ya pasados, inoperantes e inútiles, con lo que dejamos fuera del alcance de nuestro apostolado y de nuestro poder de atracción a quienes hoy viven los legítimos problemas del subjetivismo y de la evolución, y dejaremos mañana fuera también a quienes vivan los problemas que el tiempo venidero les plantee; o, por el contrario, nos decidimos a obtener la inteligencia de la fe o, lo que es lo mismo, a hacer teología, utilizando las categorías citadas y resolviendo con ellas la problemática del día. En este caso la teología seguiría siendo la fe razonada, aunque no con la razón del pasado, sino con la del presente. Por esta última solución se han decidido quienes defienden la nueva teología.

3) *Consecuencias de la solución dada por la nueva teología.*

Los autores que optan por una teología hecha a base de las categorías y principios de las culturas actuales se han decidido en la práctica por la admisión de muchas teologías no coincidentes, divergentes, e incluso a veces opuestas. Con lo que desaparecen la inmutabilidad objetiva de la verdad y el progreso doctrinal homogéneo de la doctrina católica.

Para justificar el hecho de hacer teología con las filosofías modernas suelen apelar al ejemplo de lo que Santo Tomás hizo en su tiempo con Aristóteles. El Angélico se apoderó del Estagirita y puso su filosofía a contribución de la verdad revelada.

Hoy se impone hacer otro tanto con el existencialismo y con el evolucionismo. Por la misma razón y con idéntico derecho con que Santo Tomás se apoderó de la filosofía aristotélica de la *verdad-objeto* y de la *verdad-esencia* o verdad inmutable, y con ella construyó su teología, los teólogos de hoy deben apoderarse de la *verdad-sujeto* y de la *verdad-mutación* para construir la teología nueva. Para las necesidades apostólicas de imponer la verdad revelada en el siglo XIII fué necesario hacer lo que entonces se hizo. Aquel menester es hoy inútil e inoperante; es más, mantenerse en las posiciones de entonces puede resultar, además de inútil, perjudicial. Hay que abandonarlas y ocupar otras nuevas, con las que nuestro apostolado intelectual será eficaz.

Esta manera de discurrir es atractiva y tiene apariencias de verdad, pero conduce a consecuencias desastrosas. Y es que está llena de equívocos. No está la cuestión en si hay que acomodar la verdad revelada a los hombres de cada época, cosa que nadie puede discutir, porque es clarísima. La cuestión está en si hay que hacer esto al precio de destruir la propia verdad, a cuenta de hacerla cambiar de ser. La verdad divina no puede cambiar; puede progresar, acomodarse, pero manteniéndose siempre idéntica a sí misma. El progreso, la acomodación y el cambio deben ser siempre estrictamente homogéneos. Sólo así se mantendrá incólume e inmutable.

Tampoco se trata de si los teólogos modernos deben acomodar la fe a las filosofías de hoy, a la manera cómo Santo Tomás acomodó en el siglo XIII el Evangelio a Aristóteles, sino de si en la teología tradicional hay ya *conquistas definitivas*, que no deben abandonarse, ni menos negarse, al hacer la acomodación moderna: conquistas que deben servir de base a las acomodaciones en cuestión. Y, por lo tanto, de si las modernas acomodaciones han de realizarse teniendo en cuenta *los principios* de las filosofías de hoy, opuestos a los de la tradicional, o prescindiendo de ellos. No se trata solamente, pues, de un ejemplo a seguir, sino, además, de una conquista definitiva que se debe respetar y utilizar. Hemos de acomodar la fe a las mentalidades de hoy, como lo hizo Santo Tomás en su tiempo, pero hemos de hacerlo sobre la base de no negar y de utilizar lo que la teología considera ya como definitivamente adquirido. «De hac re quaeritur, an videlicet quod Stus. Thomas Aquinas aedificavit

ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores supeditaverant, solida rupe initatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci praesidio *etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit*. Id sane Ecclesia asserit». (Alocución del 22-IX-1946).

Se trata, pues, de si lo que hizo Santo Tomás tiene vigencia hoy; de si lo que él enseñó y con él toda la teología tradicional, sobre «el verdadero y recto valor del conocimiento humano, sobre los inconcusos principios metafísicos, sobre la posesión de la verdad cierta e inmutable», o sea, sobre la existencia de una metafísica *objetiva, firme e incambiable*, tiene hoy valor y puede dar base a los nuevos progresos y a las nuevas acomodaciones. De esto se trata; no de hacer lo que él hizo, empezando por destruir lo que él edificó.

Para defender una acomodación de la fe a la mentalidad actual al precio unas veces de la inutilización de la escolástica, otras de su desautorización, otras de su negación, ha sido necesario unas veces imputarle una serie de defectos y deficiencias, que no puede imputarle más que quien la desconozca profundamente; y otras, hiperbolizar y exagerar sus fallos reales. Los más radicales han dicho que la escolástica es una cosa muerta; los más prudentes, que está estatificada y es caduca e inoperante; es una filosofía que desconoce las categorías de subjetividad, evolución y solidaridad, tres categorías que hoy son imprescindibles, y sin las que los problemas se hacen ininteligibles para un espíritu del día.

Por ello, dicen quienes defienden la nueva teología, la verdad revelada debe estudiarse en nuestros días no a través del pensamiento escolástico, sino a través del pensamiento de Marx y de Kierkegaard. El Evangelio con la escolástica nos darían una idea exacta de la verdad objetiva e inmutable, que no interesa a los hombres de nuestro tiempo. En cambio el Evangelio con Hegel y Marx nos dará idea exacta de la fe conjugada con las categorías de tiempo, evolución y solidaridad; y el Evangelio con Kierkegaard nos dará idea exacta también de la fe conjugada con la categoría de lo subjetivo, de lo contingente y de lo existencial, que es lo que hoy más interesa a las gentes.

Objetividad y valor de acomodación según la teología tradicional

Sería inútil disimular la existencia y la importancia del problema teológico que acabamos de exponer. El problema existe, aunque la solución que le dan quienes patrocinan la teología nueva sea del todo inaceptable. Las verdades de fe y las verdades filosóficas son patrimonio de todos y no de unos pocos. Para todos también es la teología. La filosofía, que debe ser utilizada por el teólogo, cambia; y cambia también la mentalidad de los hombres que deben aprender la ciencia de Dios. ¿Quedará esta ciencia estatificada? ¿Se hará inútil por no decidirse a cambiar? ¿Deberá cambiar hasta el extremo de convertirse en otra? ¿Cambiará, conservando en los cambios su propia identidad? Preguntar todo esto es lo mismo que preguntar si la acomodación de la ciencia teológica debe hacerse *dejando a salvo su objetividad* o respetando la correspondencia entre los conceptos que utiliza y la realidad divina que representan.

1) *El punto de partida de la solución.*—Un problema no se resuelve negándolo, ni ignorando su planteamiento y los fundamentos que le dan cuerpo. El del cambio de la teología y sus sucesivas acomodaciones a los tiempos es indudable. Pero hemos de empezar afirmando que estas acomodaciones nunca deben desnaturalizar la verdad; y la desnaturalizarían si se hicieran a base de negar la correspondencia entre los conceptos teológicos y la realidad divina. Los cambios y las acomodaciones deben respetar la objetividad de la verdad. Salvado esto, el teólogo debe poseer un espíritu sanamente abierto al progreso y a la acomodación.

El progreso y la acomodación al medio ambiente es natural a la ciencia teológica por varios capítulos. Vamos a señalar dos, que estimamos esenciales: por el sujeto que la posee y por la naturaleza o manera de ser del propio hábito teológico.

El sujeto que posee esta ciencia es *el hombre*, quien, tanto biológica como intelectualmente, está sujeto a continua evolución. Como ser vivo que es, y como ser que no empieza teniendo ya plenitud de perfección vital sino siendo solamente germen, debe desarrollarse, crecer y adelantar. Pero no debe olvidarse que a través de todos los desarrollos, adelantos, crecimientos y evoluciones conserva siempre su identidad de esencia y de per-

sona. No hay en él cambios esenciales sino homogéneos. En todo cambio permanece la misma realidad y el mismo objeto esencial.

Como en el orden biológico, está sujeto también a progreso en el orden cognoscitivo. Tampoco empieza el hombre sabiendo todo cuanto sabe cuando termina. Su naturaleza intelectual no es intuitiva sino discursiva; sus ideas no son innatas sino adquiridas. Cada vez va adelante en sus conocimientos; y adelanta, bien porque adquiere más, bien porque desarrolla los que ya tiene. Discurre, y el discurso, como indica la palabra, es un *correr*, un progresar. Un *cursus* hacia adelante, una carrera perfectiva, un adelanto.

Ahora bien, si el hombre ha sido dotado de una naturaleza biológica e intelectual sujeta a evolución perfecta, sería no obrar en conformidad con esta naturaleza desconectarlo de los elementos que dan sentido y contenido a sus facultades evolutivas. El hombre cambia, y para cambiar ha de ponerse en contacto con las cosas sujetas a cambio, a evolución y a progreso.

Pero dijimos antes que el carácter progresivo de la teología no se explica solamente por la naturaleza progresiva del sujeto que la posee, sino también por la naturaleza propia de la ciencia teológica. Esta es *una ciencia*. Como tal, realiza un *cursus*, un recorrido, un paso de los principios a las conclusiones. La ciencia se define como «el conocimiento de unas cosas por otras», o el paso del conocimiento de unas cosas al de otras, que encuentran en las primeras su explicación. Así, pues, porque la teología es ciencia, es esencialmente progresiva.

Se desarrolla o progresa cuando va manifestando o explicando la virtualidad de los principios de donde parte; virtualidad que es diversa según se trate de unas ciencias o de otras. En las ciencias físicas y naturales esta virtualidad suele ser *conexiva*, y en las metafísicas *inclusiva*. Esto hace que las conclusiones de las ciencias metafísicas sean homogéneas con los principios de donde parten, puesto que están incluidas o contenidas dentro de ellos y se refieren, por lo tanto, a la misma realidad que ellos representan. La teología es ciencia metafísica. Y si por ser ciencia es progresiva, por ser metafísica llega a conclusiones objetivamente idénticas a sus principios.

Negar que la teología está sujeta a progreso y a avances, pensar que es una ciencia estatificada y petrificada, creer que el

reloj que señala su adelanto y su progreso se paró en determinada hora marcando un momento fijo de pasados siglos, pensar que la teología no ha de estar *al día*, es negar su carácter siempre científico o evolutivo y su acomodación al sujeto que la tiene, que es el hombre, sujeto evolutivo hoy exactamente igual que ayer. La teología debe avanzar hoy como avanzó en el pasado. Y creer que para avanzar, progresar y acomodarse a los tiempos en que vivimos debe perder la identidad consigo misma, y que no ha de haber identidad real y objetiva entre lo que hoy enseña y lo que enseñó en el pasado, es tener de ella una idea muy menguada y juzgar que su contenido virtual o científico no tiene carácter inclusivo o metafísico, cuando en realidad lo tiene.

Hemos dicho que el adelanto y el progreso teológicos no son obstáculo a la identidad real entre la teología de ayer y la de hoy. Se trata de un adelanto y una acomodación que no niegan los progresos teológicos del pasado, sino que se fundamentan en ellos. Con lo cual señalamos el segundo punto de partida de la verdadera y auténtica solución a la cuestión teológica que tanto preocupa en nuestros días y cuya torcida explicación ha dado origen a la nueva teología. Se trata de que la evolución, el progreso y los cambios teológicos *no son absolutos*; no todo evoluciona y cambia; hay partes totalmente inmutables que deben permanecer siempre iguales, y que deben dar a la teología la tónica de la continuidad y de la homogeneidad a través de las múltiples evoluciones progresivas por que atraviesa. Esta permanencia es el criterio que dicta los progresos y acomodaciones que pueden aceptarse y los que son totalmente inadmisibles; se deben rechazar todos los que niegan la permanencia de las verdades inmutables y necesarias a que aludimos; pueden aceptarse, en cambio, los que las dejan inmunes, y más todavía los que son sus explicaciones y sus ampliaciones.

Los problemas del hombre cambian; no son hoy idénticos a los del pasado. Y como cambian sus problemas, cambia también su mentalidad. Y cambia asimismo su filosofía. Pero, por mucho que cambien los problemas, ninguno será problema del hombre si no es *humano*. El hombre conserva en todos los tiempos su propia naturaleza, que es humana, y para que un problema sea suyo tendrá que ser humano o habrá de tener relaciones con él *como hombre*. Por mucho que cambien las circunstancias, por muy contingentes y mudables que sean las cosas que le

afectan, nunca constituirán auténtico y legítimo problema para él si no alcanzan a tener categoría humana.

El conocimiento del hombre tiene también elementos fijos e inmutables. Son los primeros principios y las primeras nociones; nociones y principios en los que se reflejan las esencias de las cosas. Las esencias son inmutables y eternas; no cambian. Y si el conocimiento ha de ser verdadero tendrá que acomodarse a éstas. Toda evolución y todo progreso del hombre y de su conocimiento suponen una base *permanente*; en el orden ontológico, una realidad; en el cognoscitivo, una verdad permanente, que den sentido firme y sirvan de punto de referencia a cada fase evolutiva. No hay contingencia sin fundamento necesario en que apoyarse.

La evolución, pues, el progreso, la acomodación, resultan de la conjugación de los dos puntos que acabamos de recordar: de la existencia de elementos perfectivos o contingentes, y de la existencia de elementos necesarios y perfectos. Hacer que todo sea evolución y contingencia es colocarse fuera del pensamiento tradicional; y también se coloca fuera de él quien afirma que en el hombre y en la ciencia todo es ya perfecto y acabado, y que no hay lugar a progreso y adelanto. El teólogo debe tener todo esto en cuenta. Debe tener un espíritu afincado en las conquistas auténticas y definitivas, y abierto a las conquistas que todavía pueden obtenerse. No basta afincar los pies en los principios eternos de la filosofía tradicional y del dogma; es necesario, asimismo, echar la mirada adelante para ver hasta dónde puede llegar la eficacia de tales principios. El teólogo y el filósofo deben saber coordinar bien el orden esencial, que no cambia, y el existencial, que es movedizo; y reflejar en cada coyuntura de la existencia los valores eternos de la esencia. Deben saber coordinar lo necesario y lo contingente, y reflejar en cada cambio de las cosas contingentes lo necesario que nunca cambia. Y así por ejemplo, el hombre debe enfrentarse con los problemas movedizos de cada día con un espíritu entregado a lo eterno, que es inmutable; y resolver los problemas siempre en concordancia con las exigencias de su propia dignidad humana. Esta es la manera de dar sustancia y contenido a los asuntos del día, a las cosas y a las nociones que por sí solas están a merced de todo evento. Si se les da una base permanente, si se refleja sobre las cosas contingentes, lo que tiene el mundo de firme, ne-

cesario y eterno, se habrá obtenido el verdadero progreso y se habrá hecho la verdadera acomodación.

Repitamos de nuevo las palabras de Pío XII anteriormente citadas: «De hac re quaeritur, an videlicet, quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores supeditaverant, solida rupe innitatur, *perpetuo vigeat et valeat*, catholicae fidei deposito efficaci presidio etiam nunc tueatur, *novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit*». Se trata de saber si lo que Santo Tomás, y con él el sentir común de los pensadores cristianos han sostenido, está hoy en vigor y sirve de base a ulteriores progresos. El Papa asegura categóricamente: «Id sane Ecclesia asserit». La Iglesia está persuadida de que sí.

Están, pues, muy lejos de la verdad quienes piensan que la filosofía y la teología tradicionales tienen un espíritu cerrado. No lo tienen en teoría, pues distinguen perfectamente entre lo esencial y lo existencial, lo necesario y lo contingente, y preconizan la necesidad de que lo segundo se fundamente en lo primero. No todo es inmutable, pero lo inmutable debe dar sentido y contenido a lo que cambia. De la unión de los dos elementos resulta el progreso y la evolución; cuando no resulta del desentrañamiento de lo esencial y necesario, que no lo aprehendemos todo de una sola vez. También hay progreso y evolución en el conocimiento humano cuando la mente va apreciando por etapas lo que es necesario e inmutable en su total realidad.

Tampoco en la práctica tienen el espíritu cerrado la filosofía y la teología tradicionales. De hecho, en los libros de los grandes Maestros del siglo XIII hay muchos elementos que desaprovechan los defensores de la teología nueva, porque los ignoran, lo que, sin embargo, no es obstáculo para que culpen a la escolástica de no tenerlos; elementos muy útiles para resolver los problemas que ellos hoy intentan resolver pidiéndolos prestados a otras filosofías no afines sino opuestas. Los ejemplos podrían multiplicarse. Más adelante dedicaremos un aparte a los dos de mayor actualidad: el de la evolución y el de la subjetividad.

2) *La objetividad del conocimiento y el progreso y la acomodación de la ciencia teológica.*—Vamos a afirmar y explicar cómo la verdad filosófica con la que la teología tradicional expli-

ca el dogma no puede y cómo puede cambiar. No puede cambiar su sentido *objetivo*, sentido que, como veremos, es *constitutivo* de la verdad misma. Sí puede cambiar su expresión, porque ésta no es constitutiva sino *traductora*, y las traducciones de una cosa pueden ser múltiples. Aunque siempre deben ser fieles al original.

Solamente nos vamos a referir a las verdades filosóficas que tienen alguna relación con la verdad revelada; son las únicas que aquí nos interesa, porque estamos hablando de la objetividad del conocimiento *teológico*. Los principios, las nociones, los conceptos que se refieren a asuntos no relacionados con el dogma, aunque sean también verdaderos y respondan a una realidad objetiva, no son sujeto de nuestro trabajo. «Cierto que en esta filosofía (en la tradicional) se exponen muchas cosas que ni directa ni indirectamente se refieren a la fe ni a las costumbres, y que por lo tanto la Iglesia deja a la libre disputa de los peritos».

Y añade la Encíclica: «Pero en otras muchas no tiene lugar tal libertad, principalmente en lo que toca a los principios y a los principales asertos que poco há hemos recordado». Estos asertos y principios son: «El verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos de razón suficiente, de causalidad y de finalidad, y la posesión de la verdad cierta e inmutable». Entre los factores que deben aceptarse como incuestionables en nuestra filosofía está el del valor objetivo del conocimiento, o el de que el conocimiento responde a la realidad conocida. Esto es una verdad inmutable.

Veamos cómo es una verdad inmutable la objetividad del conocimiento y cómo, no obstante, puede acomodarse ésto, que es inmutable, a las diversas mentalidades de los hombres.

a) *El conocimiento y los factores que lo integran.*—El conocimiento es una cosa relativa, cuyo término de relación es el objeto conocido. Las relaciones que puede haber entre el conocimiento y el objeto se reducen a dos: relación de causa a efecto y relación de efecto a causa. O las cosas son tributarias del conocimiento que de ellas se tiene, como sucede en Dios, cuya ciencia es productiva de lo que conoce; o el conocimiento es tributario de las cosas, como sucede en nosotros, que en tanto conocemos en cuanto recibimos algún influjo activo de los objetos conocidos.

Nuestro conocimiento no causa lo conocido, ni de él depende la realidad de lo que conocemos. Al contrario es él el causado, pues es producido por el objeto aprehendido, que desempeña un papel muy principal en la función de conocer, papel que suele compararse una vez al de las causas formales, porque el objeto *informa* mediante su especie vicaria al entendimiento que conoce, y otras al padre en cuanto es principio activo de la generación. Oigamos dos textos de Santo Tomás: «Verum intellectus nostri est secundum quod conformatur *suo principio*, scilicet, rebus a quibus cognitionem accipit» (Sum. Teol. I, q. 16, a. 5, ad 2 m.). «Id autem quod in intellectu continetur... comuni usu loquendi conceptio intellectus dicitur... Quod autem intellectus comprehendit in intellectu formatur, *intelligibili quasi agente*, et intellectu quasi paciente» (Compendio de Teología, capítulo 38).

En el conocimiento hay dos principios: el objeto y la potencia cognoscitiva. La verdad resulta de la acomodación del concepto o de la idea *con el objeto*. El principio que dicta la verdad no es el entendimiento, sino el objeto; la verdad es esencialmente *objetiva*. Para tener conocimiento de las cosas es preciso que nuestro entendimiento reciba su influjo mediante una representación o una especie. En esta representación intelectual de las cosas consiste su verdad o su falsedad; si se ajusta a lo que las cosas son, el conocimiento es verdadero; si no se ajusta, es falso. La verdad es tributaria de las cosas, pues consiste en reflejarlas como son. La medida de la verdad está en las cosas, no en nosotros. Esto es una adquisición filosófica de carácter definitivo y sumamente trascendental. De ello se deduce que cuando las nociones y las fórmulas no responden a lo que las cosas son, no son nociones y fórmulas verdaderas.

Pero en el conocimiento que tenemos de las cosas entran muchos y muy diversos factores. Recordemos algunos:

Primero, la relación que hay entre la representación, la especie expresa o la idea del objeto conocido y dicho objeto. La idea o el concepto representativo del objeto es fruto del entendimiento que lo forma, y a quien se ordena, para que en él vea la realidad representada; es, además, representación del objeto conocido. Ha de tener, pues, dos relaciones: una con el objeto representado, y otra con el hombre o con el entendimiento ante quien lo representa.

La relación *objetiva* de la especie vicaria, o del *verbum mentis*, o de la idea o del concepto es la que *constituye* la verdad. La verdad es la adecuación entre lo que la mente concibe y la realidad. Hay verdad cuando la especie que nos formamos se ajusta al objeto conocido; y no la hay cuando no se ajusta.

Segundo, la relación que hay entre la especie o representación del objeto conocido y el sujeto que lo conoce. Hemos dicho que la especie ejerce, entre otras, la función de unir el objeto conocido con el sujeto cognoscente; por lo tanto, se relaciona con los dos términos unidos y debe ser proporcionada a ambos. La proporción con el primero es constitutiva de la verdad, según acabamos de ver. La proporción con el segundo, con el sujeto que conoce, la que podríamos llamar relación *subjetiva*, no es constitutiva sino *traductora*. Una de sus funciones es traducirnos a nosotros la verdad, hacérsela inteligible.

Tercero, el factor que relaciona el objeto conocido por nosotros con aquellos a quienes queremos comunicarlo. Sucede que la verdad que conocemos no se relaciona con nosotros solos; puede relacionarse o podemos relacionarla nosotros con los demás. Para ello viene la comunicación; y la manera normal de comunicarla son las palabras o los términos, pues los hombres no infunden ideas en las mentes de los otros. También podemos traducir al exterior nuestras ideas y encerrarlas en términos o palabras, para nuestro uso particular, aunque no necesitemos comunicarla a nadie. A esta traducción se le llama *verbum oris*. Tampoco este elemento es constitutivo de la verdad, sino solamente traductor. Con él traducimos al exterior, para los demás o para nosotros, la verdad que hay en nuestra mente, o el concepto que tenemos rectamente relacionado con el objeto.

Hemos especificado tres elementos: El *verbum mentis*, concepto o idea, con sus dos relaciones: una objetiva, que la relaciona con la cosa conocida, y otra subjetiva, que la relaciona con quien la conoce; y el *verbum oris*. El primer elemento, que hemos llamado concepto *objetivo*, constituye la verdad; los otros dos, el concepto *subjetivo* y el *verbum oris*, no la constituyen, sino que la traducen.

b) *El concepto objetivo no puede cambiar.*—¿Son inmutables estos tres elementos? El progreso y la acomodación de la verdad a que se refiere el problema teológico que venimos comentando, ¿tropiezan con una inmutabilidad idéntica en los

tres elementos? De ninguna manera. Si solamente el primero constituye la verdad, solamente el primero será invariable, como es invariable ésta. Los otros dos son *traducciones*, y las traducciones pueden ser tantas cuantas se precisen. La finalidad de las traducciones es hacer inteligible lo traducido, y si para que uno lo entienda es necesario hacer una traducción distinta a la que se hace para que lo entienda otro, puede hacerse. Siempre se requiere, sin embargo, que las traducciones sean fieles, que no adulteren la verdad. Y como la verdad resulta de la acomodación entre el concepto y la realidad, los conceptos subjetivos y las palabras, por mucho que cambien, siempre deben tener *idéntico sentido*, o lo que es lo mismo, siempre deben manifestar rectamente la realidad. Si no no serían verdaderas. Salvada la fidelidad representativa pueden hacerse tantas traducciones, puede haber tantos conceptos subjetivos y tantos términos o palabras para representarnos a nosotros mismos y a los demás el concepto objetivo y la realidad, cuantas requiera la ciencia pedagógica.

Del hecho de constituirse la verdad por la relación objetiva de que venimos hablando, o por la correspondencia entre el *verbum mentis* y el objeto, se deduce que el significado objetivo de dicho *verbum* o de la idea será eternamente el mismo siempre que se trate de objetos necesarios, como son las esencias de las cosas, como son las cosas divinas, como es el contenido de la revelación.

Pero podrá cambiar y deberá cambiar esta representación objetiva cuando se trate de objetos contingentes. Lo contingente está sujeto a cambio; y si cambia el objeto y no cambia su representación, aparece el desequilibrio entre la idea y la cosa y desaparece la verdad. Esta consiste en la «adaequatio intellectus et rei», adecuación que desaparece cuando cambia un término y permanece invariable el otro. En este caso el cambio objetivo del concepto no es excepción a la regla general de la inmutabilidad de los conceptos objetivos o de la verdad; antes bien, es una aplicación concreta de la misma. Es ley general que la verdad es inmutable, o que la idea debe responder siempre al objeto. Y para que responda en estos casos debe cambiar la idea porque cambia la realidad representada. Si no cambiara, y a pesar de ello siguiera siendo verdadera, fallaría la inmuta-

bilidad de la verdad, pues ésta resultaría de la inadecuación entre concepto y objeto.

Del hecho de que sean invariables y no cambien los conceptos objetivos de las cosas necesarias, a las que acabamos de aludir, no se sigue que dichos conceptos estén completamente estatificados y que no haya progreso en ellos. Cabe progreso. ¿Cómo? Una cosa simple puede encerrar en su simplicidad virtualidad múltiple. Esto sucede, por ejemplo, en Dios. Multiplicidad que, al pertenecer a una cosa esencialmente simple, no puede destruir su simplicidad. Hablamos de simplicidad real y multiplicidad virtual, cosas que no son contradictorias y que no se destruyen mutuamente. Asimismo, en un principio doctrinal o en un enunciado pueden contenerse muchas conclusiones de carácter inclusivo. Sucede esto en los principios de virtualidad metafísica. Conjugando la multiplicidad virtual de las cosas y la virtualidad inclusiva de los principios cabe un auténtico progreso doctrinal en orden a las verdades necesarias e inmutables. Su inmutabilidad no obstaculiza este progreso. Es un progreso que versa sobre una misma realidad objetiva, realidad que va manifestando su virtualidad, objetiva también y real, mediante muchos conceptos, cada uno de los cuales manifiesta una virtualidad distinta de la misma cosa o del mismo objeto.

Este progreso conceptual es homogéneo. No destruye el equilibrio que debe hacer entre la idea y la realidad, pues aunque la realidad en este caso no cambie y siempre sea idéntica, porque es inmutable y simple, tiene múltiples virtualidades. Cada concepto responde a cada una de estas virtualidades.

Como se ve, el progreso del conocimiento de las cosas necesarias e inmutables no es *objetivo*, sino conceptual. No se trata de apreciar nuevas realidades, o de hacer cambiar la realidad conocida en otra nueva, o de tener nuevos conceptos que no correspondan a la realidad existente; se trata sólo de conceptos sucesivos, que se van completando para manifestar cada vez mejor una misma realidad.

Se ha querido fundamentar la existencia de un evolucionismo *objetivo* de las verdades inmutables, y concretamente de las verdades reveladas, en la doctrina sobre la analogía de la verdad. Es cierto que las nociones que utilizamos para conocer las realidades divinas son análogas. Y el conocimiento que dan las formas análogas no es total, sino parcial. Cabe, por lo tanto,

un proceso y una evolución objetiva en el conocimiento de Dios.

Apelar a la analogía o al hecho de que las formas análogas se predicán de manera esencialmente diversa de los diversos analogados y, por lo tanto, al hecho de que cuando atribuímos a Dios las nociones filosóficas que hemos tomado de las criaturas les damos sentido en parte igual, pero en parte también distinto al que tienen cuando nos las aplicamos a nosotros, apelar a todo esto para concluir que pueden darse teologías esencial y objetivamente diversas, o que pueden darse muchas teologías no compatibles entre sí, como afirman los teólogos que hacen teología con filosofías incompatibles con la tradicional, es apelar a una doctrina verdadera para resolver un problema falso con el que dicha doctrina no tiene nada que ver. Lo que se dice de la analogía es verdad, y lo que se concluye sobre la multiplicidad esencial y objetiva de las teologías, no.

A pesar de que la verdad es análoga y puede tener manifestaciones objetivas esencialmente diversas en los diversos analogados, unas, por ejemplo, en las criaturas y otras en el Creador, unas en los accidentes y otras en las sustancias, a pesar de ello, repetimos, no es posible que haya cambios objetivos y reales de teologías. Aquí no se trata de si una noción análoga, atribuída a las criaturas y a Dios, tiene en Dios más alcance que en las criaturas y no puede abarcarse todo con la noción que tomamos de éstas, sino de si una fórmula o un concepto revelado o filosófico *ya aplicado a Dios, ha de tener siempre el mismo sentido objetivo*, y de si con él son compatibles otros conceptos y otras fórmulas de sentido divergente y aun opuesto. No se trata de si una verdad es compatible con otra verdad diversa, cosa de la que nadie duda, y que no se pone en cuestión por lo tanto, sino de si la verdad ya poseída, la verdad ya definitivamente adquirida, la verdad revelada, es mudable y puede ser o dejar de ser, al tenor del cambio de nuestras categorías mentales o de nuestros sistemas filosóficos. «No piensan—dice el Papa, refiriéndose a determinados teólogos modernos—que sea absurdo, sino antes creen que es necesario, que la teología, según los diversos sistemas filosóficos que en el decurso de los tiempos le sirven de instrumento, vayan sustituyendo los antiguos conceptos por otros nuevos; de suerte que en maneras diversas, y en cierto modo opuestas, pero, según ellos, equivalentes, haga humanas aquellas verdades divinas». Y en otra ocasión había dicho: «Quod

inmutabile est nemo turbet, et moveat. Plura dicta sunt; at non satis explorata ratione, de nova theología, quae cum universis semper volventibus rebus una volvatur, semper itura nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur, quid fiet de nunquam inmutandis catholicis dogmatibus, quid de fidei unitate et stabilitate?» (Alocución del 17-IX-1946).

En resumen, la verdad referente a cosas necesarias puede aumentar en nosotros, porque podemos ir conociendo sucesivamente diversas virtualidades de las mismas cosas. Lo que no puede es cambiar, ya que para ello debería previamente cambiar el objeto, y estamos en que se trata de un objeto necesario y, por lo tanto, inmutable. La verdad teológica no puede cambiar tampoco si previamente no cambia la revelación en la que se contiene, cosa a todas luces imposible.

c) *Los elementos subjetivos del conocimiento pueden variar.* Hemos visto que el elemento objetivo del conocimiento no puede variar, aunque pueda aumentar. Veamos ahora lo que puede cambiar.

Recordemos que en el conocimiento intervienen tres elementos: dos del concepto o *verbum mentis* y un tercero que es la palabra o el *verbum oris*. De estos tres, el primero, el que llamábamos concepto objetivo, que es la relación que la idea dice al objeto, constituye la verdad, y es invariable, como ésta. Los otros dos, el que llamábamos concepto subjetivo, o la relación de la idea con el sujeto que la tiene, y el *verbum oris* o palabra, no la constituyen, sino que nos la traducen. Y pueden variar tanto cuantas son las posibilidades de hacer traducciones fieles

En los dos elementos subjetivos aludidos hemos señalado dos clases de traducciones: una interna, traducción que realizamos *para nosotros* mediante lo que llamamos noción o concepto subjetivo; otra externa, que realizamos también para nosotros y *para los demás* mediante la palabra o el *verbum oris*. No hay inconveniente en admitir cambio en estos elementos, aunque se refieran a una misma verdad y a un mismo objeto, porque su cambio no implica cambio en la verdad y en el objeto. En ocasiones puede incluso aconsejarse el cambio para hacer la verdad más inteligible. Estos elementos son traductores; el primero nos traduce la verdad a nosotros; el segundo, a nosotros y a los demás. Pues bien, basta tener en cuenta la condición

necesaria de toda traducción : que responda a lo traducido. Salvado esto, puede hacerse de mil maneras. Una misma cosa puede significarse con mil especies conceptuales y con mil palabras distintas ; podrá aceptarse el cambio de unas imágenes por otras y de unas palabras por otras siempre que las exigencias pedagógicas lo pidan.

En los hombres de una misma cultura y de una misma civilización hay una graduación indefinida de capacidades mentales. No es inconveniente, antes muy oportuno, que cada uno tenga su *traducción* de la verdad dogmática y teológica. Hay traducciones técnicas, medias, catequísticas.

Entre personas de una misma capacidad mental puede existir diversidad de cultura ; como quiera que la verdad teológica es para todos, pueden hacerse traducciones de esta verdad mediante conceptos subjetivos y términos inteligibles para cada una de estas culturas. Pero insistimos en que las traducciones deben ser fieles, lo que vale tanto como decir que deben responder exactamente a la verdad y a la realidad. Con esos conceptos subjetivos y esos términos deben significarse siempre el mismo concepto objetivo o la misma verdad y el mismo objeto o la misma realidad. Otra cosa no sería traducción, sino adulteración.

Esto es elemental ; nadie puede negarlo. El Papa aconseja particularmente que se hagan las traducciones externas o los cambios de términos que sean necesarios para hacer comprender las verdades a los hombres de nuestra época. «Aun en esas cuestiones esenciales se puede revestir a la filosofía con más aptas y ricas vestiduras, reforzarla con más eficaces expresiones, despojarla de ciertos modos escolares menos aptos, enriquecerla con cautela con ciertos elementos del progresivo pensamiento humano». Y pasando de la filosofía a la teología, dice : «Nadie duda que los términos empleados, tanto en la enseñanza de la teología como por el Magisterio de la Iglesia para expresar tales conceptos, pueden ser perfeccionados y perfilados». Y antes de la *Humani Generis* había dicho ya : «*Suae aetatis hominibus, sive ore sive scriptis debent ita loqui, ut intelligenter et libenter audiantur. Ex quo id infertur ut in proponendis et proferendis quaestionibus, in argumentationibus ducendis, in dicendi quoque genere deligendo, oporteat sui saeculi ingenio et propensione sapienter orationem suam accomodent*». (Alocución del 17-IX-1946). «*Quod si opus fuerit arduum non contigerit, ut*

experientia et usus ostendunt, laicis hominibus in hodierni sermonis perspicuitatem vertere et ampliori verborum gyro explicare formulas quasdam, ut ajunt technicas, quae hujus disciplinae imperitis obscuras esse consueverunt». (Alocución del 22-IX-1946).

Pero deben realizarse estos cambios con prudencia. Y al realizarlos deben tenerse en cuenta dos cosas :

Primera, que nunca falle la correspondencia de los términos y de las nociones traductoras o manifestadoras con el concepto objetivo o con la verdad, y con el objeto representado en ella. Si fallara esta correspondencia, las traducciones no harían inteligible la verdad o, lo que es lo mismo, no la traducirían, sino que la adulterarían y la destruirían.

Segunda, que hay términos y fórmulas en filosofía y en teología que están ya consagradas, y por lo tanto sería temerario cambiarlas, a pesar de poderse hacer sin que sufra menoscabo la verdad. Las fórmulas dogmáticas deben conservarse, aunque estén construídas con términos filosóficos no revelados. Aunque en absoluto podrían sustituirse por otras equivalentes, deben respetarse. Tienen más garantía las consagradas que las nuevas. «Pero las nociones y los términos que los doctores católicos, con general aprobación, han ido componiendo durante el espacio de varios siglos para llegar a obtener alguna inteligencia del dogma no se fundan indudablemente en cimientos tan deleznales... Por eso no hay que admirar que algunas de estas nociones hayan sido, no sólo empleadas, sino también sancionadas por los concilios ecuménicos; de suerte que no es lícito apartarse de ellas. Abandonar, pues, o rechazar, o privar de valor tantas y tan importantes nociones y expresiones que hombres de ingenio y santidad no comunes, con esfuerzo multisecular, bajo la vigilancia del Magisterio y con la luz y guía del Espíritu Santo, han concebido, expresado y perfeccionado para expresar las verdades de la fe... y sustituirlas con nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía, que como la flor del campo hoy existe y mañana cae, no sólo es suma imprudencia, sino que convierte el dogma en una caña agitada por el viento».

En consecuencia, la *expresión científica* o filosófica ya consagrada de las verdades no debe cambiar, aunque pueda cambiar la *expresión vulgar*. «La verdad y su expresión filosófica no

puede cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí misma o de aquellos juicios que se basan en la sabiduría de los siglos, como en la conformidad y apoyo de la divina revelación».

d) *El progreso teológico respeta la objetividad inmutable de la revelación.*—Hemos visto ya cómo a pesar de las acomodaciones y progresos, la verdad revelada y la verdad teológica permanecen objetivamente inmutables. Los cambios solamente pueden afectar a los elementos que *no constituyen* la verdad, a los elementos *traductores*. Estos elementos pueden escogerse en cada tiempo, en cada cultura, en cada ocasión, entre los más aptos para manifestar *hic et nunc* la revelación. Hemos insinuado que también se da cierto progreso *doctrinal* en cuanto que podemos penetrar más en el contenido virtual de un mismo objeto y de una misma verdad, progreso que deja asimismo a salvo la objetividad de aquél y de ésta. Vamos a insistir algo en todo esto, porque con ello se puede responder a determinadas inculpaciones que los teólogos nuevos hacen a la teología tradicional.

Los teólogos nuevos aseguran que para actualizar la teología es necesario abandonar las posiciones escolásticas o tradicionales, que no son eficaces hoy, y ocupar otras nuevas, totalmente ignoradas por ella y que, en cambio, están muy vivas en las filosofías recientes. Pero habría que hacer un estudio cuidadoso de la teología y de la filosofía tradicionales para ver si, efectivamente, no se encuentran en ella los elementos que hoy se necesitan. Frecuentemente sucede que ignoramos lo que tenemos, que hay en nuestro poder armas muy buenas, aunque abandonadas, enmohecidas o no recordadas con la oportunidad con que debieran recordarse y usarse.

El estudio cuidadoso de la escolástica confirma lo que acabamos de decir. Posee ésta mucho más de lo que creemos; y, desde luego, muchísimo más de lo que creen los nuevos teólogos, que la acusan de pobre e inoperante. Y entre lo que posee y desconocen por lo visto los teólogos aludidos están precisamente las nociones y las categorías que ellos han ido a buscar en las filosofías heterodoxas. Nos referimos a la *evolución* y al *subjetivismo vitalista* de la verdad, dos categorías que posee nuestra teología y que en ella tienen un sentido aceptable, que no tienen en las aludidas filosofías, como veremos en seguida.

Para poner a la escolástica al día puede bastar a veces con cambiar los términos o las palabras, ya que las nociones que acaparan la atención del momento están en ella contenidas de una manera formal, aunque expresadas con palabras distintas a las que se utilizan en las otras filosofías. Los defensores de la nueva teología la acusan de desconocer las categorías de evolución y de subjetivismo, y se necesita desconocerla mucho para hacer tal afirmación.

Las conoció, las usó muchísimo, es más, son elemento capital de su contenido filosófico. Las conoció y las usó dándoles un contenido sano, que no poseen en los autores del día. Y así conocidas y usadas las trasladó a la teología, haciendo una teología sanamente progresiva o evolutiva y sanamente subjetivista y vital. Lo que pasa es que utilizó estas categorías con nombres distintos a los indicados.

Hay palabras que tienen gran valor de sugestión ante las masas y ante los selectos. Los filósofos y los teólogos también se dejan sugestionar por tan poca cosa como es un término o una palabra. La evolución, el historicismo, lo vital, son términos quizá muy afortunados, que expresan con más vigor una cosa conocida ya, una cosa sencillamente elemental entre nosotros. Son palabras afortunadas con las que se expresa mejor una cosa de la que la Escolástica estaba en posesión, aunque la expresara con términos de menos poder sugestivo. Lo que procede en estos casos no es recriminarla, sino estudiarla, para ver si en su terminología cabe el contenido de estas palabras relativamente nuevas, y si cabe, apoderarse de estas palabras y de su gran poder de sugestión para expresar con ellas el contenido sano tradicional. En vez de hacer esto, los nuevos teólogos se han dedicado a despreciar a la escolástica, negándole, porque la desconocían, lo que poseía hasta el extremo de ser en ella elemental.

La filosofía y la teología tradicional poseen el auténtico contenido de la categoría de *progreso* o *evolución*. Desde el momento en que admiten la *perfectibilidad* de las cosas y defienden que todo cuanto en el mundo hay, salvo Dios, está compuesto de *potencia* y *acto*, entran de lleno en una concepción *evolutiva*, *progresista*, *historicista*, de las cosas.

De hecho Santo Tomás escribió artículos magníficos sobre la perfectibilidad de los seres y sobre la perfectibilidad del conocimiento que tenemos de ellos; e incluso sobre la perfectibilidad

del conocimiento que tenemos del que no progresa, porque es acto puro, o sea, de Dios. Refiriéndonos concretamente al orden sobrenatural, escribió sobre el progreso de la gracia (Sum. Teol. I-II, q. 114, a. 8), sobre el progreso de la caridad (II-II- q. 24, aa. 4-10), sobre el progreso de los dogmas (II-II; a. 1, a. 7). O sea, sobre el progreso de la vida y de la doctrina divinas que poseemos en este mundo.

Y sobre la influencia que el tiempo ejerce en el desarrollo de los conocimientos nos dejó escritas palabras muy significativas. «*Humanae rationi naturale esse videtur ut gradatim ab imperfecto ad perfectum perveniat. Unde videmus in scientiis speculativis quod qui primo philosophati sunt quaedam imperfecta tradiderunt, quod postmodum per posteriores sunt tradita magis perfecte*». (Sum. Teol. I-II, q. 97, a. 1). «*Eorum qui bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor et bonus cooperator. Non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur*». (In I Ethic. n. 133, ed. Pirotta). Pudo ser, y puede ser que la escolástica ignore la historia o que la utilice poco; a ello aludía Melchor Cano cuando decía que los escolásticos apenas aducen argumentos *ex historia*. Pero una cosa es ignorar los hechos históricos o la historia, y otra muy distinta ignorar la categoría de la *historicidad* y la influencia que el tiempo ejerce en el desenvolvimiento de las doctrinas, que es de lo que, entre otras cosas, le acusan algunos teólogos modernos.

Lo que pasa es que la evolución y el progreso, que caben dentro de los cánones escolásticos, no son siempre heterogéneos; es más, la evolución y el progreso en el conocimiento no deben hacerse nunca con cambios absolutos de conceptos si previamente no ha habido también cambio absoluto de realidades. Si no fuera así, o el concepto primero o el segundo en el que se cambió el primero dejarían de ser representación de la realidad y no habría progreso de conocimiento, sino destrucción, pues conocimiento que no responde a la realidad es falso. Pero si el objeto conocido es necesario y no puede cambiar, como sucede con el objeto de conocimiento teológico, el progreso que este conocimiento experimenta es siempre homogéneo; y este progreso no implica cambio real ninguno en el objeto, sino sólo mayor esclarecimiento de las virtualidades que encierra.

La escolástica, pues, conoce el contenido de la categoría *evolución*, y pudo aplicarla y la aplica de hecho a su cuerpo doctrinal.

También se acusa a la filosofía y a la teología tradicionales de desconocer la categoría de *subjetividad*, de *inmanencia* y de *vitalismo* de la verdad. Y esto no es cierto, pues la conoce. Lo que pasa es que la expresa con otros términos, y que no le da un contenido absolutamente subjetivista, como acabamos de ver que tampoco da un sentido absolutamente contingente a la de *evolución*. No hay *evolución* sin sujeto permanente que *evolucione*; no hay *subjetivismo* de la verdad sin correspondencia objetiva de la misma. La escolástica habla de un *subjetivismo* y de un *vitalismo* de la verdad, *dependiente siempre de objeto extramental al que corresponde*.

Sería peligroso hacer una filosofía y una teología basadas primera y fundamentalmente en la categoría *sujeto*, relegando la categoría *objeto* a segundo plano. La filosofía y la teología tradicionales relacionan la verdad con la vida, conocen el *vitalismo* de la verdad, pero salvan siempre la primacía de la *verdad-objeto*, porque saben que la verdad consiste en la acomodación del concepto con la realidad. La escolástica parte siempre del reconocimiento del valor objetivo de nuestro conocer. Para ella, el conocimiento consiste en la captación de lo real o del objeto, esté donde esté, dentro o fuera de nosotros. El conocimiento es tributario de las cosas.

Salvado esto, ya no hay inconveniente en que la realidad objetiva entre dentro del sujeto y lo vivifique. Precisamente nuestro orden sobrenatural consiste en la introducción del objeto, gracia, en el sujeto, hombre.

En la escolástica, pues, tienen cabida el *subjetivismo* y el *vitalismo* de la verdad. Lo que pasa es que los escolásticos no admiten que la realidad y la verdad dependan del sujeto. Las cosas y la verdad que nos las representa tienen cánones objetivos a los que obedecen y a los que nosotros hemos de someternos cuando queremos conocerlas. Una vez admitido esto ya no hay inconveniente en admitir cuantas influencias subjetivas o cuantos *subjetivismos* del conocimiento sean posibles. Son varios los *vitalismos* de la verdad; vamos a señalar algunos que tienen marcado interés.

Primero, la verdad es causa *de la vida intelectual*. No es la vida la que causa la verdad, sino al revés, la verdad causa la vida. La vida es movimiento, y la vida intelectual es movimiento intelectual. La verdad objetiva es la que alimenta al entendimiento y le pone en movimiento o en contacto con lo que conoce; le da, pues, la vida. Cuando la verdad objetiva se propone a nuestra inteligencia, se convierte en su alimento, y el alimento vivifica.

Segundo, la verdad es causa *indirecta de la vida espiritual, de la vida moral y de la vida afectiva*.—La verdad es alimento del entendimiento, acabamos de decir, y lo vivifica intelectualmente; pero como quiera que el entendimiento influye en las otras potencias y en las otras vidas, como rector suyo que es, síguese que a través de la potencia intelectiva deja sentir la verdad su influjo en la vida de las otras potencias, en la espiritual, en la moral, en la afectiva, etc.

Tercero, la verdad puede ser causa *directa de la vida espiritual, afectiva y moral*. Sucede esto cuando se conoce por vía de experiencia o de contacto. Por esta vía captan la verdad en el orden natural los hábitos naturales; en el sobrenatural, las virtudes infusas y los dones del Espíritu Santo. En estos casos hay contacto inmediato entre el objeto y los hábitos, sin que medie el entendimiento; éste llega más tarde, para juzgar de lo que ya han experimentado los hábitos aludidos.

Es, pues, necesario hablar de una *teología viva*; de una teología que aprecie la verdad divina y que la considere como vida del entendimiento que la conoce, como guía para las otras potencias y como alimento de los hábitos infusos.

Acabamos de ver cómo para acomodar la teología a las necesidades y a la mentalidad de nuestros días no hace falta acudir a filosofías extrañas, que prestarían los perjudiciales elementos de un subjetivismo absoluto y de una evolución basada en la contingencia absoluta también. La filosofía y la teología escolásticas están en posesión de los elementos formales que pueden satisfacer sanamente las tendencias evolucionistas y subjetivistas del día, sin negar la objetividad ni la necesidad de la verdad. Para acomodar, pues, esta teología a las necesidades de hoy no es necesario *desentrañar* su contenido; está muy a la vista.

Pero podrá suceder que en determinadas coyunturas no esté nuestra teología en posesión de lo que se necesita. En este caso,

antes de pedir elementos prestados a otras filosofías debe desentrañarse lo que tenemos. Quizá lo que no poseemos de manera formal, esté virtualmente contenido en nuestros principios y en nuestras nociones. Ya sabemos que la teología y la filosofía son *mucho más* de lo que formalmente aparece. Poseen principios *fecundos*, susceptibles de un alargamiento, de una explicación más amplia, de una aplicación nueva que hasta hoy no se han hecho, o porque las circunstancias no se habían mostrado propicias, o porque los teólogos no se habían preocupado de hacerlos. No se puede afirmar que esté agotada ya la virtualidad de la doctrina tradicional.

En caso de llegar a solventar los problemas nuevos con lo que da de sí el desentrañamiento de nuestra teología tradicional, no habría cambio objetivo de teología ni de verdad, porque ya hemos dicho que la virtualidad teológica, como la metafísica, es *inclusiva*. No hay cambio, sino deducción de lo que el principio *contiene*.

Aparte los dos casos indicados, el de la aplicación a las necesidades actuales de lo que ya poseemos formalmente, y el de la aplicación de lo que poseemos de manera virtual, se puede dar un tercero. Quizá haya coyunturas doctrinales en las que no sirvan ni el contenido formal ni el contenido virtual de la escolástica. Entonces habrá que apelar a nociones nuevas y a principios aún no formulados. Pero como quiera que en lo tradicional hay ya muchos elementos que tienen carácter *definitivo*, no podrá aceptarse lo nuevo, si es incompatible con lo definitivamente conquistado. Lo nuevo que se demuestra ser incompatible con lo que es, por definitivo, inmutable, debe rechazarse, so pena de pasar por aceptar el cambio de lo que no puede cambiar. Si es verdadero lo nuevo no será lo tradicional, que por otra parte se decía ya definitivo. Esto no puede ser.

Pío XII se expresa del modo siguiente: «Quod inmutabile est nemo turbet, et moveat». Es necesario respetar lo inmutable de la doctrina católica, sea de orden dogmático o filosófico; y no se deben aceptar las novedades que lo pongan en peligro. «Veruntamen, cum novae vel liberae agitantur quaestiones, catholicae doctrinae principia semper mentibus praeferantur; quod in re theologica omnino novum sonat, evigilanti cautione perpendatur; certum firmumque ab eo, quod labilis nec semper

laudabilis mos etiam in theologiam et philosophiam introducere et invehere potest, secernatur» (Alocución del 17-IX-1946).

La inmutabilidad objetiva de la verdad está clara en todos los casos indicados. En el primero, porque no se trata de otra cosa más que de aplicar, con palabras modernas, nociones ya antiguas, expresadas con palabras no tan atrayentes como las que se usan hoy. En el segundo, porque se trata de una explicación o deducción de lo que en los principios y en las nociones tradicionales está *incluido*. En el tercero, porque lo nuevo que se acepta ha de concordar con lo tradicional. No se trata de un cambio, sino de una suma. A todo ello se refiere Pío XII cuando asegura que es sentir de la Iglesia que lo tradicional sirve de base, de fundamento y de principio moderador a todo legítimo progreso filosófico y teológico. «De hac re quaeritur, an videlicet quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores supeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei deposito efficaci praesidio etiam nunc tueatur, novis quoque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit». (Alocución del 22-IX-1946).

Creemos que las mentalidades de hoy, los filósofos y los teólogos del día, que tanto predicán la necesidad de tener un espíritu *abierto*, son mentalidades y espíritus extremadamente *limitados*. Discurren con nociones y esquemas muy circunscritos al espacio y al tiempo, útiles, quizá, para hoy, según creen. Poseen *una filosofía*, la del día, por ejemplo; y acusan a la escolástica de ser *otra filosofía*, la del pasado. Precisamente por eso, por la circunscripción de la idea que tienen del saber filosófico, encuentran obstáculo para elevarse y discurrir con nociones y esquemas generales, y apreciar *la filosofía* que, por serlo, no es del día sólo, sino de siempre. Estos espíritus tienen en sí dificultades doctrinales y psicológicas para comprender la filosofía *perenne*, que por ello precisamente es también la filosofía *de cada día*; como las encuentran para comprender el dogma de siempre, que es asimismo el dogma de cada día. Son espíritus circunscritos, historicistas, temporales, atentos a la preocupación del momento, sin fuerza para solventarla con visión de permanencia y de eternidad.

No es de extrañar que consideren caduca a la filosofía y a la teología tradicional quienes no tienen motivos para conocerlas; aunque sucede muchas veces que al acercarse a ellas ven panoramas y mundos que nunca sospecharon, y piensan descubrir lo que los familiarizados con ellas ven y aprecian constantemente. No es de admirar la admiración con que hablan de la actualidad de una doctrina para ellos desconocida, porque no tenían motivos para conocerla. Lo extraño es que quienes los tienen, porque la han debido estudiar, la desconozcan y, a pesar de desconocerla, hagan coro a los tópicos barajados por quienes profesan doctrinas no católicas, sobre la estatificación y la ineficacia de la nuestra. Mejor y más útil sería gastar las energías, no en acusar de ineficacia a lo que desconocen, sino en la noble labor de estudiar lo que la escolástica enseña ya formalmente, con términos más o menos equivalentes a los que usa la filosofía moderna, y con un contenido más recto y ortodoxo; en la de desentrañar la virtualidad de sus nociones y de sus principios cuando faltan las nociones formales y explícitas; y en la de integrar en estas nociones y en estos principios permanentes las legítimas conquistas y situaciones de la hora actual.

Con esto acabamos de afirmar que nuestra teología y nuestra filosofía no han llegado a la meta ni han agotado sus posibilidades. Pero no se llegará a la una ni se agotarán las otras declarándolas ineficaces, sino haciéndolas progresar. Sería pueril afirmar que los escolásticos, por geniales que fueran, han dicho cuanto se puede decir. Nuestro quehacer actual no es sólo el de repetir lo que dijeron nuestros Maestros. Papel poco airoso sería el de una simple repetición. Tenemos el quehacer de desarrollar lo que ellos alcanzaron. Por eso cuando se presentan nuevas facetas de las cosas y nuevos aspectos de la verdad de dichas cosas hemos de alargar los principios aplicando su virtualidad a estas nuevas manifestaciones. Y si nuestros principios no tienen virtud para llegar hasta ahí, hemos de dar a todo esto una explicación que no ponga en entredicho nuestras posiciones ya definitivas. En una palabra, tenemos que realizar la doble labor de desarrollar lo nuestro, y de integrar en lo nuestro lo que no puede ser alcanzado por lo que tenemos.

Recordábamos más arriba la frecuencia con que los modernos teólogos apelan a la labor realizada por Santo Tomás con Aristóteles, para justificar con ello su intento de hacer otro

tanto con Hegel o Kierkegaard. Pero plantear el problema en estos términos tan simplistas es plantearlo mal. No se trata de si Santo Tomás hizo una teología utilizando a Aristóteles o no, sino de si, al utilizarlo, construyó una filosofía y una teología alcanzando posiciones *definitivas*. Ciertamente que no todo es definitivo, pero parte sí. Y no puede intentarse utilizar las modernas filosofías en la parte que poseen incompatible con lo que ya es definitivo en la filosofía y en la teología tradicionales.

Repitamos de nuevo, para terminar, las palabras que Pío XII dedicó a la vigencia perpetua y a la fecundidad de lo que es común en la filosofía escolástica: «De hac re quaeritur, an videlicet, quod Sanctus Thomas Aquinas aedificavit ultra et supra quodlibet tempus una compositis et compactis elementis, quae omnium temporum christianae sapientiae cultores supeditaverant, solida rupe innitatur, perpetuo vigeat et valeat, catholicae fidei depositum efficaci presidio etiam nunc tueatur, novisque theologiae et philosophiae progressibus securo usui et moderamini sit. Id sane Ecclesia asserit».

Esta capacidad de progreso de nuestra doctrina tradicional se explica, entre otras razones, por la fecundidad de sus principios incommovibles y por la objetividad del conocimiento de las que es defensora. En la *Humani Generis* nos recuerda el Papa los hitos que señalan la permanencia y el progreso concordados de nuestra filosofía y de nuestra teología, entre los que se cuentan los que acabamos de citar: «La cual filosofía, reconocida y aceptada por la Iglesia, defiende el verdadero y recto valor del conocimiento humano, los inconcusos principios metafísicos de razón suficiente, de causalidad y de finalidad, y la posesión de la verdad cierta e inmutable».

FR. EMILIO SAURAS, O. P.

Profesor en el Estudio General de la Provincia
de Aragón.-Valencia

El Magisterio de la Iglesia en la “*Humani Generis*”

Es de sobra conocido el interés que el problema del Magisterio eclesiástico ha suscitado siempre, a través de la Historia. Las causas de ese fenómeno habría que buscarlas no sólo en el mismo Magisterio, en esa potestad docente instituída por Cristo en la Iglesia, sino más bien en sus consecuencias y en su repercusión entre los hombres. Siendo cierto que la función de esa potestad docente es, primeramente, *positiva*, no obstante ha sido su carácter *negativo* el que preferentemente ha encontrado eco en esa actividad humana intelectual, a la que regula, orienta y limita dentro de las normas de la verdad.

La Encíclica *HUMANI GENERIS*» viene a ser una confirmación de todo esto, al insistir, del modo como lo hace, sobre la autoridad doctrinal del Magisterio eclesiástico.

Los problemas suscitados en torno a la *Nueva Teología* o, mejor dicho, provocados por esa orientación teológica, llevan casi todos cierto carácter de independencia—y, a veces, de desprecio—respecto de ese Magisterio. La Encíclica así lo reconoce expresamente: «At simul dolendum est haud paucos istorum, quo firmius verbo Dei adhaereant, eo magis humanam rationem adimere, et quo libentius Dei revelantis auctoritatem extollant, eo acrius Ecclesiae Magisterio aspernari, a Christo Domino institutum, ut veritates divinitus revelatas custodiat atque interpretetur... Attamen, quamvis Nobis compertum sit catholicos doctores ab illis erroribus generatim cavere, constat tamen non deesse hodie quaemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari

habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contentant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant». (AAS., XLII, 1950, pág. 563, 564). Y un poco más adelante, señalando los peligros de las nuevas corrientes doctrinales, claramente se citan entre los mismos, la independencia y el menosprecio del Magisterio de la Iglesia: «Utique, pro dolor, rerum novarum studiosi a scholasticae theologiae contemptu ad neglegendum, ac vel etiam ad despiciendum facile transeunt ipsum Magisterium Ecclesiae, quod theologiam illam sua auctoritate tantopere comprobant. Hoc ipsum Magisterium ab ipsis tanquam progressionis sufflumen ac scientiae obex exhibetur; ab acatholicis vero quibusdam jam veluti injustum frenum consideratur quo excultiores aliqui theologi a disciplina sua innovanda detineantur... Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto neglegi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis, haustam esse profitentur». (AAS., XLII, 1950, pág. 567).

Ante esta actitud, tan peligrosa y de tan graves consecuencias en el orden de la fe, la Iglesia se ha visto obligada a intervenir, puntualizando o, mejor, insistiendo en el verdadero significado y auténtico valor del Magisterio a Ella confiado directamente por Cristo.

Los comentarios a la Encíclica aparecidos en las Revistas católicas han señalado esta insistencia, si bien no todos han destacado como se merece este aspecto de la misma. No pretendemos ahora nosotros añadir algo nuevo, tan difícil de lograr en este tema. Queremos únicamente señalar, con brevedad, los fundamentos de esa enseñanza de la Encíclica sobre este punto concreto del significado, valor y extensión del Magisterio Eclesiástico. Será, pues, nuestro trabajo un pequeño e insignificante comentario a este punto, tan fundamental por otra parte.

* * *

No es fácil comprender rectamente la necesidad y razón de ser, en primer lugar, del Magisterio de la Iglesia, al margen del concepto de la Revelación divina, tal como hasta nosotros llega. Por no haberlo visto así, muchos teólogos no han acertado ple-

namente al señalar las relaciones existentes entre el Magisterio y nuestra fe. Ya el P. Marín-Solá lo advertía hace tiempo con su peculiar claridad e insistencia «El no haber ciertos teólogos parado suficientemente atención a este carácter *mediato* de la Revelación en que se funda *nuestra* fe—carácter que es precisamente la raíz de la necesidad del Magisterio eclesiástico y, por lo tanto, de su naturaleza y extensión—ha sido la causa de que no hayan comprendido la gran teoría de Santo Tomás sobre las relaciones de la Iglesia con nuestra fe» (1).

En efecto, toda la razón de ser del Magisterio de la Iglesia en orden a nuestra fe supone que la Revelación divina no ha llegado al género humano más que de una manera *mediata*. Han sido muy pocos numéricamente los que recibieron inmediatamente de Dios ese carisma, y que ellos, por encargo divino, transmitieron a los demás. Nuestra fe, por tanto, la de la mayor parte del género humano tiene por base y fundamento esa Revelación transmitida a nosotros por quienes directamente la recibieron de Dios. Por eso mismo, si se quiere conocer la intervención del Magisterio de la Iglesia en esa fe, y la necesidad y razón de ser de la misma, es conveniente aclarar previamente ciertos conceptos, sin los cuales esa intervención no tendría justificación plena.

La Revelación divina puede ser *mediata* o *inmediata*. Esta división, de tanta importancia en la parte teórica de la apologética católica, puede tomarse en un doble sentido, según que se refiera al objeto o al sujeto pasivo de la Revelación. El fundamento es idéntico en ambos casos. Es distinto el término, ya que en un caso la *inmediación* o *mediación* se refiere a la verdad revelada y en el otro a la persona que recibe la Revelación.

Fijándonos nada más en este segundo caso, es indudable que Dios puede comunicar directamente la Revelación, sin intermediarios de ninguna clase. Se trata de un carisma sobrenatural que Dios puede conceder como le plazca. Pero, a la vez, cabe la posibilidad, convertida en hecho cierto, de que Dios, siguiendo en la concesión de este carisma el plan de su providencia ordinaria, se sirva de intermediarios para hacerlo llegar a todo

(1) «La Evolución homogénea del Dogma», edición primera, 1923, página 137, nota.

el género humano. En el primer caso, tendremos una revelación inmediata; en el segundo, mediata. Y es ésta, precisamente, nuestra revelación, la de la mayor parte del género humano, especialmente a partir de los Apóstoles, con cuya muerte quedó clausurado el Depósito de la Revelación. Hay que advertir, no obstante, que esta modalidad distinta respecto del modo cómo es recibida la Revelación, jamás cambiará su naturaleza de testimonio divino. Y su valor, por tanto, quedará intangible.

Ahora bien, la fe tiene por fundamento, por motivo específico, la Revelación divina, la autoridad de Dios revelador, que la garantiza y justifica. *Nuestra* fe, por el hecho de ser *nuestra*, clausurado ya el Depósito de la Revelación, no puede basarse más que en una revelación mediata, es decir, en aquella revelación recibida por otros y transmitida, a través de ellos, hasta nosotros. «Innititur fides nostra—dice Santo Tomás—revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt» (2). Es más: no sólo basta esta revelación mediata para justificar nuestra fe, sino que es la única posible.

Teniendo todo esto en cuenta es más fácil ya determinar el papel o función reservada al Magisterio de la Iglesia en *nuestra* fe.

Son conocidas de sobra las diversas posturas de los teólogos. No pretendemos entrar ahora en esa discusión. Nos basta recordar la doctrina común de Santo Tomás, olvidada y deformada en muchos tratados modernos.

Es claro que en el caso de una revelación inmediata y directa y de la fe consiguiente a la misma, no hay lugar para ese Magisterio. Todo lo hace directamente Dios. Pero fuera de ese caso, necesariamente hay que acudir y atenerse a él, si queremos que nuestra fe se fundamente de verdad en algo seguro e infalible. Advirtamos, sin embargo, que esa exigencia se impone a *nuestra* fe, no por ser fe divina, sino precisamente por ser fe *nuestra*.

En efecto; en la fe, en general, hay que distinguir siempre dos elementos esencialmente distintos: el objeto que se cree, la verdad revelada, y la proposición y explicación de esa verdad. Estos dos elementos no tienen igual valor. Lo esencial en la fe

(2) Summa Theologica, I, q. I, art. 8.

es el objeto que se cree, la verdad revelada. Y basta que se salve este elemento para afirmar que esa fe es divina. El otro elemento, la proposición y explicación, sin ser lo esencial y formal de la fe, es, sin embargo, necesario, como lo es la «*conditio sine qua non*». No se puede creer, asentir al objeto revelado, si previamente no es propuesto y explicado.

En el caso de una revelación inmediata ambos elementos proceden directamente de Dios; ambas cosas son divinas. No así en el caso de la revelación mediata, en la que, si bien el objeto procede de Dios, la proposición y explicación del mismo se hace a través de otros hombres, falibles de por sí, aunque estén dotados de mucha ciencia y santidad, a no ser que Dios les ayude en esa misión con una asistencia especial.

De hecho esos hombres nos han dejado la proposición y explicación de las verdades reveladas a ellos por Dios. Su legado constituye el *Depósito de la Revelación*, confiado por los Apóstoles a la Iglesia y compuesto, no sólo de la proposición y explicación del objeto revelado, sino, a la vez, de este mismo objeto. Es la Iglesia, por tanto, y Ella sola la encargada de ese *Depósito*.

Esta misión de la Iglesia respecto del *Depósito de la Revelación* importa una intervención necesaria en todo acto de fe sobre cualquiera de esas verdades contenidas en el mismo. Es Ella el único medio, para todos, no sólo para los simples fieles, que une nuestra fe divina con el *Depósito revelado* y con las verdades en él encerradas.

El Angélico Maestro, en el tratado de Fide, precisa todos los elementos necesarios que intervienen en *nuestra* fe. En el primer artículo de la primera cuestión de ese tratado enseña que el objeto o motivo formal de la fe en general es la *Veritas Prima*, la verdad de Dios: «Sic igitur, in fide, si consideremus rationem formalem objecti, nihil est aliud quam Veritas Prima. Non enim fides de qua loquimur assentit alicui, nisi quia est a Deo revelatum. Unde ipsi Veritati divinae fides innititur tanquam medio» (3). Y una vez puesto en claro esto, en la cuestión quinta determina el objeto formal de *nuestra* fe. Y es aquí precisamente donde Santo Tomás exige necesariamente la inter-

(3) II-II, q. I, art. 1, corp.

vención de la Iglesia, de su Magisterio, si se quiere salvar la naturaleza divina de esa fe *nuestra*: «Objectum formale fidei divinae est Veritas Prima secundum quod manifestatur in Scripturis Sanctis et *doctrina Ecclesiae*, quae procedit ex Veritate Prima» (4). Es decir, el objeto de *nuestra* fe no es ya la *Veritas Prima* sin más; es la *Veritas Prima*, pero con una condición necesaria *sine qua non*: la proposición de la Iglesia. Y esto es para todos, sabios e ignorantes, creyentes y herejes, de tal forma que, como añade un poco más adelante, sin esa intervención de la Iglesia *nuestra* fe divina sería imposible: «In diversis conclusionibus unius scientiae sunt diversa media, per quae probantur, quorum unum potest cognosci sine alio... sed omnibus articulis fidei inhaeret fides propter unum medium, scilicet propter Veritatem Primam propositam nobis in Scripturis *secundum doctrinam Ecclesiae* intelligentis sane; et ideo qui ab hoc medio decedit, totaliter fide caret» (5).

Los comentaristas de Santo Tomás han recalcado con insistencia esta misma necesidad de la Iglesia en *nuestra* fe, interpretando, con ello, fielmente el pensamiento del maestro. Cayetano, en el comentario a este artículo de la cuestión quinta, lo dice de una manera terminante. Aunque un poco larga la cita, merece la pena ponerla en su totalidad. Dice así: «In articulo tertio ejusdem quaestionis quintae duo magna occurrunt dubia. Unum est, quomodo intelligitur quod doctrina Ecclesiae sit infallibilis regula ita ut, recedens ab ipsa recedat a ratione formali objecti fidei. Sed quia hoc declaratum est in quaestione prima, articulo primo, non est opus replicatione, sed additione. Est siquidem Ecclesia regula in proponendo et explicando credenda, divinam Veritatem revelatricem modificans quoad hoc, saltem nobis. Et propterea recedens a *conditione modificante rationem formalem*, scilicet veritatem divinam revelatricem, recedit a *ratione formali* objecti fidei. Et sic non solum recedit a ratione formali objecti recedens a regula Ecclesiae propterea quia recedat ab uno articulo revelato, ut superius diximus; sed etiam *quia recedit a conditione seu modo rationis formalis objecti fidei respectu nostri*. Et hoc plano sensui litterae respondet.

(4) II-II, q. V, art. 3, corp.

(5) II-II, q. V, art. 3, ad secundum.

Nam ponit Veritatem Primam in Scripturis et doctrina Ecclesiae rationem formalem fidei; Veritatem Primam quidem ut *ipsam rationem* credendi, manifestationem autem Scripturae et Ecclesiae ut *conditionem* qua Veritas Prima proponit et explicat seipsam et alia credendi. Huiusmodi autem conditionis, licet respectu *fidei simpliciter* non sit de integritate formalis objecti fidei, sunt tamen de integritate objecti formalis *fidei nostrae*» (6).

No con menos claridad hablan Báñez, Juan de Santo Tomás, Gonet, los Salmanticenses, etc... Juan de Santo Tomás enseña claramente, no sólo esta necesidad de la intervención del Magisterio de la Iglesia en cualquier acto de *nuestra* fe divina, sino que también la justifica precisamente en el hecho de que la revelación *nuestra*, hecha a *nosotros*, es una revelación mediata. En el caso de una revelación inmediata no sería necesaria esa intervención de la Iglesia. «Objectum materiale fidei seu res credenda et attingenda per talem revelationem, ut sit materia fidei, duas condiciones requirit, quas D. Thomas hic explicat: ... Altera conditio requisita ad materiam fidei, quae ad nostram pertinet institutum, est *quod sit proposita ab Ecclesia Catholica*, et ab ejus capite in quo est infallibilis regula fidei vel eorum quae ista *conditio* et ista regula visibilis non requiritur quocumque modo in fide, sed *in ordine ad nos, quia Deus non loquitur nobis immediate*, nec per seipsum immediate *proponit* res revelatas, sed *mediantibus hominibus*... Si autem Deus etiam nobis *immediate* proponeret ea quae credenda sunt, non est dubium quod nulla indigeremus regula visibili proponente, sed certificaremur immediate ab ipso Spiritu Dei de materia proposita ad credendum, sicut Apostoli Prophetæ edocti sunt, qui non ab Ecclesia acceperunt, sed ipsi potius tradiderunt Ecclesiae res fidei» (7).

En el mismo sentido y con la misma claridad escribe Gonet: «Ratio formalis fidei est divina revelatio ut notificata per doctrinam Ecclesiae omnino infallibilem, ita ut talis doctrina et persuassio de ipsius infallibilitate sit *conditio omnino necessaria quoad nos* ut divina revelatio moveat intellectum nostrum ad assentiendum veritatibus a Deo revelatis» (8).

(6) Comm. in II-II, p. V, art. 3.

(7) De Fide, disp. VII, De auctoritate Summi Pontificis, Proemium.

(8) De Fide, disp. VIII, n.º 30.

Queda, pues, claro que la intervención de la Iglesia en *nuestra* fe, sobre cualquier verdad revelada contenida en el *Depósito* a Ella encomendado es necesaria. Y esa intervención es el único medio de unir nuestro asentimiento de fe con el objeto revelado, si Dios no suple de otra manera extraordinaria. La Iglesia, por tanto, a través de su Magisterio, no es sólo regla de *nuestra* fe, sino más bien es condición necesaria para cualquier acto de esa fe. Y esto precisamente es lo que justifica la razón de ser del Magisterio de la Iglesia y su necesidad.

Ahora bien; esta intervención de la Iglesia o, mejor, de su Magisterio, necesaria para cualquier acto de *nuestra* fe divina, según Santo Tomás, recae directamente no sobre el objeto de esa fe—que es divino, según dejamos dicho—, sino sobre la proposición y explicación del mismo. Y aunque realizada directamente por hombres, mediante su razón humana, es, a la vez, divina porque tiene la garantía de una asistencia especial, en virtud de la cual procede infaliblemente en esa proposición y explicación del objeto revelado. Sólo la Iglesia es la que tiene esa asistencia divina y sólo a Ella, por tanto, y necesariamente le corresponde esa función.

El Concilio Vaticano, en la Constitución de *Fide Catholica* precisa esas funciones del Magisterio de la Iglesia respecto del *Depósito revelado*, señaladas ya anteriormente por el Lirinese. Las reduce a las dos siguientes: «*conservar fielmente ese Depósito* y, a la vez, *explicarlo infaliblemente*: «Fidei doctrina, quam Deus revelavit... tanquam divinum depositum Christi Sponsae tradita, fideliter custodienda et infallibiliter declaranda» (Denz. 1800).

Los teólogos, al exponer esta doctrina, han desdoblado esas funciones y las han precisado un poco más, elevando a cuatro los oficios o funciones a desempeñar por el Magisterio de la Iglesia. En primer lugar ha de ejercer la función de *testigo*, que *predica* y *testifica* la verdad revelada a todos los hombres; le compete, además, el oficio de *guardián* de la misma—custodis—y en virtud de ese oficio tiene que *conservar* y *guardar* el *Depósito* revelado en toda su pureza e integridad y, a la vez, *defenderle* contra toda clase de errores—que son los enemigos de la verdad revelada, condenándolos y proscribiéndolos. Una tercera función, no menos importante que las dos anteriores, tiene que

desenvolver el Magisterio de la Iglesia respecto de la doctrina de fe; ha de ejercer el papel de *intérprete* de la misma y, como tal, a la Iglesia o, mejor, a su Magisterio y a él solo, corresponde exponer, aclarar y determinar infaliblemente el significado y sentido de esa doctrina. Por fin, la última función que le queda es la de *juez*, y como tal debe juzgar y decidir definitivamente, definiendo, en todo lo que se refiere a ese *Depósito* sagrado, especialmente en las controversias y discusiones sobre las verdades de alguna manera contenidas en el mismo o sobre otras relacionadas con ellas.

Es indudable que toda esta intervención de la Iglesia en una u. otra de sus funciones es necesaria, según lo dicho anteriormente, para cualquier acto de *nuestra* fe. Y es igualmente indudable que, si esa fe nuestra ha de conservar su naturaleza sobrenatural y divina, todas esas funciones deben estar garantizadas, en su ejercicio, por una asistencia especial de Dios. De lo contrario, por ser obra realizada por hombres, serían falibles, deficientes a veces, y nuestra fe no hallaría entonces el fundamento y motivo firme e infalible que requiere.

La Encíclica que comentamos alude desde un principio a esta misión de la Iglesia respecto del *Depósito* de la Revelación, cuya fiel exposición y defensa reivindica para Ella sola, sin tener en cuenta ese falso «irenismo», tan en boga en ciertos sectores. No es que con ello anule o impida la labor exegética o teológica previa, sino que exige que ese trabajo se realice en conformidad con el Magisterio, consciente de su misión y de su deber. «V^erum quoque est, theologia semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes: eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo Magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina «traditione», «sive explicite, sive implicite inveniantur» (Pius IX, *Inter gravissimas*, 28 oct. 1870, Acta, vol. I, pág. 260)... Una enim cum sacris ejusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum neque singulis christifidelibus neque ipsis theologis divinus Redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio» (AAS., XLII, 1950, pág. 568, 569).

Queda, por tanto, bien definida la misión del Magisterio respecto del *Depósito* revelado contenido en la Escritura y Tradición. Es a ese Magisterio, a él únicamente, a quien compete hacer con autoridad esa aclaración y exposición de la verdad revelada. Es la misión que el Divino Maestro ha confiado a su Iglesia, garantizándola en su ejercicio con una asistencia providencial y extraordinaria hasta el fin de los siglos.

Este ejercicio de su misión respecto de la verdad revelada puede llevarlo a cabo la Iglesia de una doble manera: bien de una manera ordinaria—magisterio ordinario—, bien de una forma extraordinaria—magisterio extraordinario—. Este es ejercido únicamente en el Concilio Ecuménico o por el Papa cuando habla *ex cathedra*; y no es extraordinario solamente por razón de la mayor o menor solemnidad exterior con que se realiza, sino en virtud del carácter del juicio pronunciado. El Magisterio ordinario, también llamado universal, es llevado a cabo por la enseñanza y predicación ordinaria de la Iglesia.

Ambos modos de llevar a cabo esta misión respecto del *Depósito* revelado, aunque diferentes, tienen igual valor dogmático. Su diferencia es únicamente accidental, basada principalmente en la mayor o menor solemnidad y aparato de fórmulas con que se expone. Pero es idéntica la garantía divina que los asiste y de la que dimana todo su valor respecto de nuestra fe. Esa misma diferencia en su exposición hace que sea fácil discernir cuándo es ejercido ese magisterio extraordinario y solemne; sus fórmulas son claramente terminantes y definitivas para todos, siendo, por tanto, muy difícil una ignorancia respecto del mismo y de su alcance. El magisterio ordinario, por el contrario, no es ya tan fácil de conocer para todos. Y, por lo mismo, su valor y alcance es, a veces, ignorado. No obstante, a pesar de esa ausencia de un criterio obvio respecto de su discernibilidad, queda intangible en sí misma y respecto de todos los fieles su autoridad dogmática, infalible, ya que, según hemos indicado, le garantiza igualmente una asistencia especialísima de Dios.

Las nuevas corrientes doctrinales que han motivado la «*Humani generis*» no se han desentendido de esta doctrina católica sobre el Magisterio eclesiástico. Como ya hicimos notar al principio han adoptado una postura sustancialmente clara respecto del mismo, aunque imprecisa y capciosa en la forma. Es la pos-

tura falaz de independencia, y, a veces, de menosprecio de ese Magisterio. Hemos recogido anteriormente las palabras de la Encíclica, que no vamos, por tanto, a exponer nuevamente. Pero sí queremos hacer notar ese proceder astuto de las nuevas corrientes, anatematizadas en ella. Como siempre, el error no ataca de frente a la verdad. Prefiere usar de medios y métodos capciosos, para ir poco a poco filtrándose en los espíritus, dejando caer suavemente, sin estridencias, el falso atractivo de su veneno. Y esto mismo ha ocurrido en el caso presente. Enfrentarse claramente al Magisterio extraordinario de la Iglesia hubiera sido condenarse de antemano al fracaso y al exterminio. Y, lógicamente, los partidarios de esas nuevas corrientes doctrinales han preferido, calladamente, atacar el alcance y el valor del magisterio meramente auténtico, a veces difícil de reconocer. Más en concreto, alude la Encíclica a esa independencia respecto de la enseñanza ordinaria del Romano Pontífice, para la que exige sumisión y acatamiento dócil. Vamos a insistir un poco sobre este punto, teniendo en cuenta precisamente la claridad con que la Encíclica lo expone: «Neque putandum est et quae in Encyclicis Litteris proponuntur, assensum per se non postulare, cum in iis. Pontifices supremam sui Magisterii potestatem non exercent. Magisterio enim ordinario haec docentur, de quo illud etiam valet: «Qui vos audit, me audit» (Luc. 10, 16); ac plerumque quae in Encyclicis Litteris proponuntur et inculcantur, jam aliunde ad doctrinam catholicam pertinent. Quod si summi Pontifices in actis suis de re hactenus controversa data opera sententiam ferunt, omnibus patet rem illam, secundum mentem ac voluntatem eorumdem Pontificum, quaestionem liberae inter theologos disceptationis jam haberi non posse». (AAS., XLII, 1950, p. 568). Es decir, la cuestión claramente queda concretizada al valor y autoridad de la enseñanza dada por el Romano Pontífice en sus Encíclicas y al asentimiento consiguiente. Y a esto vamos a limitarnos ahora.

El Romano Pontífice puede ejercer su potestad de magisterio de varias maneras, en las que es desigual el alcance de su autoridad. Puede hablar primeramente, como doctor particular, que expone sus opiniones, fruto de su trabajo e investigación personales. Su autoridad en este caso no trasciende los límites de lo personal, sin exigencia especial ninguna de un asentimien-

to interno en los demás. Su enseñanza no tendrá otro valor que el de las razones en las que la apoya. Puede hablar, en segundo lugar, como Pastor de toda la Iglesia, no usando, sin embargo, en esta enseñanza de la plenitud de su poder magisterial, sino que él mismo la limita o circunscribe a ciertas personas o a determinadas cuestiones, limitando con ello su valor. Puede hablar, en tercer lugar, como Pastor de toda la Iglesia y para toda la Iglesia, sin intentar, no obstante, usar de toda la plenitud de su poder en su grado máximo. Es el modo común de hablar en las Encíclicas. Y, por fin, puede hablar como Pastor supremo de toda la Iglesia y para toda la Iglesia, usando de la plenitud, extensiva e intensiva, de su poder en su grado máximo. Así lo hace cuando habla *ex cathedra*.

Es evidente que no es igual el alcance y autoridad de esa enseñanza en todos esos casos. Y, por lo mismo, tampoco es igual el asentimiento exigido en cada uno de ellos. Aparte el primer caso, en el que, como hemos indicado, no hay exigencia especial ninguna de asentimiento interno, es indudable que en los otros tres casos sí existe esa exigencia y, en nosotros, la obligación correspondiente de otorgarlo. Pero advirtamos nuevamente que son muy distintas esa exigencia y esa obligación, y muy distintos también en sí mismos los asentimientos exigidos. En el caso de la enseñanza *ex cathedra*—una de las formas del magisterio extraordinario y solemne—, por el hecho de estar garantizada por una asistencia especialísima de Dios que la hace infalible se nos exige un asentimiento *absoluto*. Y *absoluto* ha de ser también nuestro asentimiento a la enseñanza del magisterio ordinario del Romano Pontífice, cuando es clara su intención de obligar a todos los fieles a ese asentimiento. En ambos casos ejerce esa potestad docente infalible de que está adornado, según definió el Concilio Vaticano. (Denz. 1839, 1792) .

La enseñanza dada en las Encíclicas y en los demás decretos doctrinales de la Santa Sede pertenecen a otro grupo. No es, propiamente hablando, una enseñanza *ex cathedra*, aun cuando se la proponga a veces en forma externa solemne, porque no se ejerce en ella la suprema potestad del magisterio. Pertenecce más bien al magisterio meramente auténtico, que, aunque no lleva consigo la infalibilidad, exige, no obstante, nuestro asentimiento, como expresamente afirma la unanimidad de los

teólogos y también el texto antes citado de la «*Humanì generis*».

Los fundamentos que motivan esta exigencia de nuestro asentimiento a la enseñanza de las Encíclicas hay que buscarlos bien sea en el fin de ese mismo Magisterio eclesiástico, o bien en cierta providencia especial del Espíritu Santo sobre la Iglesia para poder llevar a cabo su misión doctrinal. Esta misión consiste, según la expresión del Vaticano, en la guarda fiel y exposición infalible del *Depósito* revelado, para garantizar con ello la seguridad y firmeza de *nuestra* fe. Y ambas cosas serían difíciles de lograr si esta enseñanza del magisterio auténtico ordinario no nos exigiera un asentimiento interno verdadero. Precisamente es esa defensa de la fe contra el error y contra toda clase de desviaciones doctrinales el fin particular que la Iglesia busca con esta enseñanza, y no podría conseguirlo si, al intervenir en las discusiones no exigiera de todos una adhesión sincera a sus decisiones. De lo contrario, cada cual podría libremente adherirse a doctrinas peligrosas y menos seguras, poniendo con ello en grave peligro su fe o su moral.

Por otra parte, es indudable que el Espíritu Santo no puede dejar a la Iglesia desamparada en el ejercicio de esta enseñanza. Si en el caso del Magisterio infalible la asiste en todos sus actos para que no se equivoque al definir, es lógico que también en el ejercicio de este magisterio meramente auténtico tenga con ella una *providencia especial* en orden a ese cuidado y seguridad de la fe de los fieles, suficiente, por tanto, para justificar en nosotros un asentimiento interno sincero. De hecho la Iglesia exige este asentimiento y así lo ha hecho constar en más de una ocasión. Basta que recordemos las palabras del Concilio Vaticano, en las que, si es cierto que no distingue entre decretos infalibles y no infalibles, no es menos claro que para todos exige un asentimiento verdadero. (Denz., 1798, 1820). El *Iusjurandum* antimodernista lo confirma con estas palabras: «Me etiam quæ par est, reverentia subijcio totoque animo adhaereo damnationibus, declarationibus præscriptis omnibus quæ in Encyclicis Litteris «Pascendi» et in Decreto «Lamentabili» continentur». (Denz. 2146).

Más difícil resulta determinar la naturaleza de este asentimiento debido a la enseñanza del magisterio meramente auténtico del Romano Pontífice. Los autores están acordes que este

asentimiento no tiene una certeza absoluta, como la tiene el asentimiento correspondiente a las decisiones del magisterio infalible ordinario y extraordinario. Disienten, sin embargo, cuando van más adelante para precisar qué clase de certeza es la que le corresponde.

Es evidente para todos que ha de ser un asentimiento *interno*, en virtud del cual nos identificamos con el juicio o doctrina del Magisterio, que hacemos nuestros. Comprende este asentimiento un acto del entendimiento, por el que nos adherimos a la enseñanza propuesta, y otro acto de la voluntad, mediante el cual nos sometemos libremente a ese juicio de la Iglesia. No basta, por tanto, respecto de este Magisterio meramente auténtico un *silencio obsequioso*, una mera aquiescencia externa, sin la sumisión interior que lo justifique. Expresamente nos lo advierte, entre otros, el P. Groot: «...assensus silentij obsequiosi minime sufficit, sed decretis, de quibus diximus, assensum et externum et internum religiosum praestemus necesse est» (9).

Debe ser, además, un asentimiento *religioso*, es decir, motivado por algo que afecta a la religión y debido, sobre todo, a una potestad religiosa y sagrada. Así es la autoridad doctrinal que posee la Iglesia y que postula, por lo mismo, un asentimiento religioso.

Debe ser, en tercer lugar, un asentimiento *cierto*. No con una certeza absoluta, como lo es el asentimiento debido a la enseñanza del magisterio infalible, sino con una certeza relativo o, más bien, moral. «Certitudo huius assensus—dice Pesch en sus Praelect. dogm. I, 1924, pág. 369, ss. n.º 521—non quidem est metaphysica, sed moralis quaedam sensu latiori, quae, qua talis non excludit omnem formidinem erroris»—. Fundamenta y garantiza la certeza relativa de esta enseñanza, no el carisma de la infalibilidad, que nadie la atribuye, sino más bien esa providencia especial del Espíritu Santo a que antes aludíamos y la misma autoridad personal del Romano Pontífice y de los asesores que le rodean, de cuya ciencia y trabajo se sirve.

Este hecho de no poseer esa enseñanza una garantía absoluta y de no exigir, por tanto, un asentimiento absolutamente cierto, admite ya la posibilidad de que la Iglesia la modifique o deter-

(9) Summa Apologetica de Ecclesia Catholica, 1906, pág. 640.

mine más al correr de los tiempos, exigiéndonos otro nuevo asentimiento, que puede, a veces, anular al anterior. Basados en esto suelen añadir algunos una nueva cualidad de ese asentimiento, diciendo que debe ser *condicionado*, es decir, emitido en la hipótesis de que la misma Iglesia no determine posteriormente otra cosa. «*Ecclesiae filius sciens decretum non esse peremptorium, ita est dispositus ut assensum retinere minime vellet, si quando Ecclesia per sententiam infallibilem aliter judicaret, vel ipse rem veritati repugnare deprehenderet*» (10).

Por no llevar consigo una certeza metafísica y por no excluir en absoluto todo peligro de error, cabe respecto de esta enseñanza del magisterio meramente auténtico—y tal es, ordinariamente, el de las Encíclicas—una segunda posibilidad: la de la existencia de razones en contra, que directamente ataquen, por lo mismo, ese asentimiento dado. En ese caso, ¿cuál ha de ser la actitud recta y digna? ¿Es digna una actitud que suspenda el asentimiento dado a esa enseñanza? ¿Es admisible rectamente una postura contraria a esa misma enseñanza, basada en las dificultades con que tropieza y en las razones que contra ella existen?

Todos los tratadistas parecen admitir la legitimidad de una suspensión del asentimiento debido a esta enseñanza, mientras no desaparezcan las graves dificultades: pero, a la vez, proceden con esa misma unanimidad para rechazar toda postura públicamente contraria u hostil, aunque admitan como lícita toda discrepancia interior y privada.

El P. Schultes resume la doctrina común en varias conclusiones, que marcan una orientación segura en este problema delicado. Son los siguientes: (12).

Primera. En el caso de existir graves dificultades científicas y fuertes razones en contra de la enseñanza del magisterio meramente auténtico, no es lícito suspender o negar sin más el asentimiento interno a esa enseñanza. Se debe, más bien, intentar una nueva investigación científica más rigurosa y más exacta que permita aclarar la cuestión en un sentido o en otro.

(10) A. Straub, «De Ecclesia Christi», II, 1912, pág. 347, n.º 968.

(11) De Ecclesia Catholica, 1925, art. 67, pág. 620 ss.

Segunda. Aun en el caso de existir esas graves dificultades, se puede, racional y honestamente, asentir a esa enseñanza del Magisterio. Existen en este caso dos autoridades: la del Magisterio y la de la razón propia. Ambas tienen sus razones. No obstante, no son de igual valor, pues mientras la autoridad del Magisterio es de un orden sobrenatural, la de la razón propia es natural y puramente personal. Por lo mismo, en el caso de un conflicto entre ambas, debe triunfar lógica y racionalmente la primera, en la que hay más probabilidad de verdad. Racionalmente, pues, y honestamente se adhiere a esa enseñanza del Magisterio meramente auténtico quien lo hace, a pesar de tener graves y fuertes razones en contra de la misma.

Tercera. Si las razones contrarias son total y plenamente evidentes, necesarias y convincentes, cabe, lícitamente, disentir o, al menos, suspender el asenso hasta que desaparezcan esas dificultades. Sin embargo, esta discrepancia debe limitarse al terreno particular y privado, sin que sea honesto manifestarla públicamente. En público se ha de guardar, al menos, un «*silentium obsequiosum*», a la vez que, con respeto, se puede acudir a la Sede Apostólica, exponiendo la grave dificultad en espera de una solución definitiva. Son claras a este respecto las palabras de Straub, que Schultes reproduce: «*Quoniam rationabile obsequium deposcitur licebit dissentire... licebit sive suspendendo assensum dubitare sive etiam sententiam ab edicto sacro discrepantem adhuc tanquam probabilem existimare; neque tamen, pro reverentia auctoritatis sacrae fas erit publice contradicere, praesertim ipsi Pontifici supremo, nisi forte ad lumen majus quaestioni nondum peremptorie definitae afferendum potestas sacra ipsa id permittit; sed silentium servandum est quod obsequiosum vocant, vel difficultas tribunali sacro modeste exponenda est vel ad tribunal altius iudiciumque infallibile recurrendum*» (12). Y, poco más adelante, como advertencia digna de ser tenida en cuenta por todos, especialmente por quienes olvidan o menosprecian la autoridad del magisterio meramente auténtico, añade estas palabras, con las que también terminamos nosotros: «*Quisque videat, ne praeoccupatus amore*

(12) De Ecclesia Catholica, 1925, art. 67, pág. 622.

opinionis suae ipse libere decipiat, rationem duram Domino scrutatori cordium redditurus. Namque qui assensum de quo agitur, temere detrectat, s graviter obaedientiam potestati legitimae praecipienti debitam violat; simul eatenus contra fidem peccat, quatenus se proclivem facit ad refragandum pertinaciter potestati sacrae etiam infallibiliter fidem divinam vel ecclesiasticam praescribenti...; insuper plus sapiendo quam oportet, intemperantiae spiritualis quae dicitur, ille reus fit» (13).

FR. B. MARINA, O. P.

Profesor en la Facultad Teológica
de San Esteban

(13) Ibid, pág. 622-623.

Las audacias exegético-bíblicas de la teología moderna

La encíclica *Humani generis* nos habla de las audacias de los secuaces de la Teología moderna.

En qué consisten estas audacias, que lamenta el Sumo Pontífice, no es fácil de precisar. La razón hemos de hallarla en lo que el mismo Pontífice escribe de la conducta de los nuevos doctores: «Más cautamente se suelen tratar estas materias en los libros, que se dan a la luz pública. Con más libertad se habla ya en los folletos distribuidos privadamente y en las conferencias y reuniones».

Con toda esta reserva, no pueden ocultarse las opiniones que, naturalmente, tienden a difundirse, y así el Papa nos testifica que «los fautores de esta tendencia, para defender su causa, invocan indebidamente la Carta, que no hace mucho tiempo la Comisión Pontificia para los Estudios Bíblicos envió al Arzobispo de París (16 de Enero de 1948, A. A. S. vol. XL, pp. 45-48). Esta Carta advierte claramente que los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores greco-latinos y modernos, no obstante, pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exégetas han de investigar y precisar; y que los mismos capítulos, con un estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una descripción popular del origen del género humano y del pueblo escogido. Mas, si los antiguos hagiógrafos tomaron algo de las tradiciones populares—lo cual puede ciertamente concederse—nunca

hay que olvidar que ellos obraron así ayudados por el soplo de la divina inspiración, que los hacía inmunes de todo error al elegir y juzgar aquellos documentos. Empero, lo que se insertó en la Escritura Sagrada, sacándolo de las narraciones populares, en modo alguno debe compararse con las mitologías u otras narraciones de este género, las cuales más proceden de una desenfrenada imaginación que de aquel amor a la simplicidad y a la verdad, que tanto resplandece aun en los Libros del Antiguo Testamento, hasta el extremo que nuestros hagiógrafos deben ser tenidos en este punto como claramente superiores a los antiguos escritores profanos». Los lectores nos perdonarán la transcripción de esta página de la encíclica *Humani Generis*, por la cual venimos en conocimiento de que las audacias de los modernos teólogos arriba mencionadas miran particularmente a los once primeros capítulos del Génesis, y en estos capítulos claro es que no han de mirar a aquellas partes que no tienen relación con la fe, fuera de estar inspiradas y ser parte de la Escritura, sino con aquellas otras en que se contienen los dogmas fundamentales de la fe, o sea, los tres primeros capítulos de cuyo sentido histórico ya había hablado la Comisión Bíblica.

Sobre el carácter de esta nueva exégesis sigue hablando el Pontífice, diciendo: «Lo que algunos pretenden es disminuir lo más posible el significado de los dogmas y librarlos de la manera de hablar tradicional ya en la Iglesia, y de los conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones empleadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres. Esperan que así el dogma, despojado de elementos que llaman extrínsecos a la revelación divina, se pueda comparar fructuosamente con las opiniones dogmáticas de los que están separados de la unidad de la Iglesia, y por este camino se llegue poco a poco a la asimilación del dogma católico con las opiniones de los desidentes».

El método seguido para llegar a esta meta empieza renovando «la teoría, ya muchas veces condenada por la Iglesia, según la cual la inerrancia de la Sagrada Escritura se extiende sólo a los textos que tratan de Dios mismo, o de la religión, o de la moral». Y aun en éstos, «sin razón hablan de un sentido humano de la Biblia, bajo el que se oculta el sentido divino, que es,

según ellos, el sólo infalible». Todavía, en la interpretación de éste, «no quieren tener en cuenta la analogía de la fe, ni la tradición de la Iglesia; de manera que la doctrina de los Santos Padres y del sagrado Magisterio debe ser conmensurada con la de las Sagradas Escrituras, explicadas por los exégetas de modo meramente humano; más bien que exponer la Sagrada Escritura según la mente de la Iglesia, que ha sido constituida por nuestro Señor Jesucristo, custodio e intérprete de todo el depósito de las verdades reveladas. Además el sentido literal de la Sagrada Escritura y su exposición, que tantos y tan eximios exégetas, bajo la vigilancia de la Iglesia, han elaborado, deben ceder el puesto, según las falsas opiniones de éstos, a una nueva exégesis, que llaman simbólica o espiritual, con la cual los Libros del Antiguo Testamento, que actualmente en la Iglesia son una fuente cerrada y oculta, se abrirían finalmente para todos. De esta manera, afirman, desaparecen todas las dificultades, que solamente encuentran los que se atienen al sentido literal de las Escrituras».

Tal es la forma en que la suprema autoridad de la Iglesia expone y juzga las nuevas tendencias exegéticas. En esta exposición nos apoyaremos en lo que resta de nuestro artículo, seguros de que, con esto, no nos apartamos de la verdad histórica acerca de las nuevas opiniones, ni tampoco del juicio que sobre ellas hemos de formar.

* * *

El 30 de Junio de 1909 la Comisión Bíblica dió un decreto sobre la historicidad de los tres primeros capítulos del Génesis, señalando aquellos que son materia de fe, porque tocan a los principios fundamentales de ella, el origen de las cosas, la caída de los primeros padres y la promesa del Redentor. Fuera de éstos podemos señalar dos puntos que no parecen entrar en esta categoría, y son la formación de Eva tomada del cuerpo de Adán y la *species serpentis*, de que el diablo se habría revestido para tentar a los primeros padres. El Sumo Pontífice, señalando los puntos de historia contenidos en los once capítulos del Génesis, se limita a los mencionados por la Comisión Bíblica. Claro es que ni ésta ni el Papa pretenden agotar la materia; y que otros puntos más podemos señalar, que son ampliación de los precedentes.

Santo Tomás, considerando la materia de nuestra fe, distingue en ella lo que es objeto *per se* de fe y lo que es *per accidens* o *secundario*. Entra en la primera categoría «*id per quod homo beatus efficitur*», como declara atrás. (II-II, q. 1, a. 8). Pertenecen a la segunda «*omnia quae in sacra Scriptura divinitus tradita continentur*», como que Abraham tuvo dos hijos, que David fué hijo de Isaí y otras cosas tales». (II-II, q. 2, a. 5). De éstas dice en otro lugar que se nos proponen en la Escritura, *no como principalmente intentadas*, sino para declaración de ellas, v. gr., que Abrahám tuvo dos hijos, que un muerto fué resucitado al contacto de los huesos de Eliseo y otras tales, que cuenta la Escritura para manifestación de la majestad divina o de la encarnación de Cristo (II-II, q. 1, a. 6 ad 1). Aplicando esta distinción a los once capítulos del Génesis, es claro que la mayor parte pertenece a la segunda categoría y que de ella se pueden dar interpretaciones diversas, siempre que se respeten los principios de hermenéutica y con ellos la dignidad de la Sagrada Escritura. Tales son, por ejemplo, la historia de las primeras generaciones humanas, su longevidad, el diluvio, la difusión de los hijos de Noé por la tierra, etc.

Aun en los capítulos primeros, donde se contienen los puntos de fe arriba señalados, es preciso considerar la sustancia de la doctrina y su forma literaria. La primera podemos considerarla como resumida en Gen. 1, 1: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Lo que sigue de esta sección (1, 1-2, 4) viene a ser una especie de parábola para poner al alcance del pueblo rudo el primer artículo de nuestra fe. No cabe duda que uno de los progresos de la exégesis moderna fué el haber llegado a esta distinción, que los antiguos Padres habían ya visto, pero que los siglos posteriores habían olvidado hasta venir a considerar como materia de fe la narración de la obra divina en seis días. La Pontificia Comisión Bíblica, al señalarnos los puntos de doctrina contenidos en la sección siguiente (2, 4-3, 24) dice que Adán, después de la caída, fué arrojado *del estado de justicia original* en que había sido creado. Con esto vino también a declararnos que el Paraíso es una imagen sensible de aquel estado de justicia. Igualmente, al contarnos que Eva fué formada *del primer hombre*, renuncia a la costilla, a que tan agarrados

estaban muchos antiguos hasta llegar a declarar hereje al Cardenal Cayetano, que la consideraba como una parábola.

Si ahora pasamos a determinar el origen, así de cuanto pertenece a la fe, como del resto, que sirve para su declaración, no cabe duda que la doctrina de la fe nos viene por la revelación divina. Considerando la antigüedad del hombre sobre la tierra y la perversión entre los pueblos civilizados de las antiguas tradiciones religiosas y morales, que los llamados primitivos han conservado con más fidelidad, según los recientes datos de la Etnología, la explicación que se nos impone es que tales puntos de la fe los recibieron por revelación divina los autores sagrados o sus maestros, profetas de Dios. Hemos de mantener sobre estos puntos lo que decimos del resto de la doctrina bíblica. Todos los conatos realizados para explicar por vías naturales, históricas, la novedad de la Biblia cuando se la compara con la sabiduría de los otros pueblos antiguos, está condenada al fracaso. No queda más recurso razonable que admitir la revelación divina. Y esta revelación es progresiva. Empieza en los Patriarcas y se termina en los Apóstoles del Señor. Dios la va comunicando a su pueblo, según la capacidad del mismo, y cada revelación que recibe le va haciendo más capaz de recibir otra revelación más alta. Como buen pedagogo, el Señor sabe acomodarse a la capacidad de sus alumnos.

Cuanto a los elementos literarios que han servido de ropaje para vestir la revelación divina, bien podemos decir que fueron ideados por el autor sagrado, inspirado en el ambiente en que vivía. Pocas veces se da una creación completa, aun en los hombres que pasan por más originales. Lo ordinario es que éstos se inspiren en lo que han aprendido y a esto añadan sus propias reflexiones, en que puede haber mucho de novedad. Y tratándose de imágenes, como de palabras, ya se ve que éstas pueden adaptarse a expresar ideas muy distintas, y que no es lógico deducir de la identidad de las unas la identidad de las otras. Nosotros hemos recibido de los clásicos infinidad de nombres e imágenes, que no arguyen, en quien las usa, la mentalidad politeísta de los griegos o romanos.

Algo semejante hemos de decir de los restantes capítulos del Génesis. El mismo Pontífice, aunque excluye de la Escritura «las mitologías u otras narraciones de este género, las cuales

más proceden de una desenfrenada imaginación», nos habla de «narraciones populares». Esto queda en parte confirmado por las listas de los antiguos reyes o héroes, que vivían millares de años, o por la narración del diluvio, transmitida por la tradición de muchos pueblos, sobre todo por la narración contenida en el poema de Guilgamés.

La comparación establecida entre las narraciones del Génesis con los datos de la Prehistoria nos obliga a rehuir un concordismo como el que en otro tiempo se intentó entre el capítulo primero del Génesis y las ciencias cosmogónicas, y nos induce a aceptar la solución sugerida por el Sumo Pontífice de que los autores sagrados recogieron las tradiciones que corrían entre los pueblos, adaptándolas a su mentalidad monoteísta y haciéndolas vehículo de la revelación divina, que ellos habían recibido y que se proponían comunicar a su pueblo.

Por esta vía quedan a salvo las verdades reveladas del Génesis, que tocan a los fundamentos de la fe y de la economía divina, las cuales la Iglesia considera como su más preciado tesoro, al que no la harán renunciar los tan cacareados progresos de la Filosofía y de la Cultura modernas. A la vez, establecemos los principios más razonables para explicar el lenguaje de la Escritura y las analogías que las modernas investigaciones pueden hallar entre la Biblia y las literaturas e historias orientales. Tal es el *método histórico* aplicado a la Escritura, según las exigencias de ésta, que no son sólo dogmáticas, sino también científicas.

* * *

El Sumo Pontífice atribuye a los seguidores de las nuevas tendencias teológicas una nueva exégesis, que en vez del sentido literal busca un sentido simbólico o espiritual, a juicio de ellos más propio de la Sagrada Escritura y más apto para contribuir a la santificación de las almas. Con esto creen haber descubierto un tesoro escondido, como las ciudades antiguas, cubiertas de escombros, vuelven a la luz por los trabajos de los exploradores arqueólogos. El profesor de Lovaina, J. Coppens, en su introducción a *Les Harmonies de deux Testaments*, escribe: «Los libros y artículos sobre el sentido espiritual—es el nombre que tiende a imponerse—se multiplican. Asistimos a una inva-

sión, ante la cual ciertos espíritus se sienten perplejos o desorientados: otros, más bien escépticos; otros aún, sobre todo los jóvenes, que acaban de atravesar una crisis de «historicismo» y se dejan influenciar más o menos por la atmósfera existencialista, se muestran entusiasmados. Al oírlos hablar, se diría que han encontrado a Josué y a Caleb, trayendo de la Tierra Prometida los maravillosos racimos, que, echados en el lagar, estancarían la sed religiosa de las nuevas generaciones de creyentes». Pues veamos ahora cuál es la doctrina de la Iglesia sobre los sentidos de la Escritura.

No cabe duda que el primero de todos es el llamado sentido *literal*. Entre todos los signos que el hombre puede emplear para expresar su pensamiento, el principal, dice San Agustín, es la palabra. Pues el pensamiento que el hombre, hablando o escribiendo, intenta primeramente expresar con sus palabras es el que llamamos *sentido literal*, bien sea que se tomen las palabras en su acepción propia, bien sea que se valga de alguna de las muchas figuras en que abunda el lenguaje humano. Dios, que ha querido hablarnos por medio de los hombres, se atiene a la misma norma que entre los hombres rige. Los demás signos, fuera de la palabra, carecen de la precisión de ésta.

En los años pasados se levantó una tendencia a impugnar la investigación científica, que busca precisar este sentido literal de la Escritura, a la cual hubo de salir al paso la Comisión Bíblica con una refutación en toda regla. Su Santidad Pío XII, en su encíclica *Divino afflante Spiritu*, volvió sobre el tema, del cual dice lo que sigue: «Excelentemente pertrechado del conocimiento de las lenguas y de los recursos de la crítica, pasa ya el exégeta católico a la tarea suprema entre cuantas se le imponen, de hallar y exponer el verdadero sentido de los Sagrados Libros, y, al hacerlo, tenga siempre ante sus ojos que lo que más ahincadamente ha de procurar es ver claramente y definir cuál es el sentido de las palabras de la Biblia, que llaman *literal*, «del cual únicamente—como muy bien dice el Aquinatense—puede deducirse argumento». Sea esta *literal* significación de las palabras la que con toda diligencia averigüen por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes, pues de todo esto suele hacerse uso también en la interpretación de los escritos profa-

nos, para que aparezca clara la mente del autor. . Pero ponga (el exégeta) singular empeño en no exponer solamente—como con dolor vemos que se hace en algunos comentarios—lo tocante a la historia, a la arqueología, a la filología y a otras disciplinas semejantes, sino que, empleando éstas oportunamente en cuanto pueden contribuir a la exégesis, exponga principalmente cuál es la doctrina teológica de fe y costumbres de cada libro o de cada lugar, de manera que su explanación no sólo ayude a los doctores teólogos a proponer y confirmar los dogmas de la fe, sino que sirva también a los sacerdotes para explicar al pueblo la doctrina cristiana y, en fin, a todos los fieles para llevar una vida santa y digna de un cristiano».

Con una tal interpretación, ante todo teológica, añade el Papa, que reducirán al silencio a los que aseguran no hallarse en los comentarios bíblicos nada que nutra y promueva la vida interior, necesitando recurrir para ello a la exposición espiritual o mística. La falsedad de tales afirmaciones lo demuestra la experiencia de muchos que leyendo y meditando la divina palabra se elevaron a una gran perfección, y lo confirma asimismo la perpetua enseñanza de la Iglesia y los consejos de los más grandes doctores.

La razón de esta doctrina será evidente para quien tenga en cuenta que los Libros Santos no sólo están exentos de error, sino también llenos de aquella sabiduría divina, que, por la revelación profética, comunicaba Dios a los ministros de su palabra. Por algo decimos en el símbolo: «Creo en el Espíritu Santo que habló por los Profetas». Y en los Padres antiguos el calificativo con que distinguen al Espíritu divino es el de *profético*. Es sentencia común de los Padres, que la Escritura está llena de sabiduría, y de sabiduría divina, la cual procede, no precisamente de estar exenta de error, pues esto también lo puede estar una obra de matemáticas, sino de que esa inerrancia recae sobre las verdades divinas, que Dios comunicó al mundo por medio de los profetas.

Pero la nueva teología no se contenta con sólo este sentido literal, que en el Viejo Testamento será con frecuencia muy al ras de la tierra, como cuando Dios promete en la Ley a su pueblo los bienes temporales en premio de la observancia de los divinos preceptos (Lev. 26 ; Deut. 28), o cuando el salmista

celebra la dicha del varón que teme a Dios, prometiéndole que su esposa será como fructífera parra y que verá a sus hijos, como los renuevos que brotan al pie del olivo, sentados en torno de su mesa (Sal. 128), o cuando anuncia para los días mesiánicos la fertilidad de la tierra y la abundancia de los frutos (Jer. 33, 10 ss. Ez. 36, 22 s.).

No olvidemos lo que arriba dejamos dicho del progreso de la revelación, y que el Señor, como buen pedagogo, se amolda a la condición de su pueblo, a la rudeza de su mentalidad, y procura ir poco a poco elevándolo y haciéndolo capaz de más altas verdades. Esto nos lleva a otro principio muy importante. No podemos negar a Dios lo que concedemos a un hombre genial que concibe algún vasto plan, la unidad de ese mismo plan. Esta unidad estamos obligados a ponerla primero en las verdades que son objeto de la revelación divina y luego en la actuación de esas verdades, por la que Dios va preparando al pueblo de Israel para realizar por su medio los planes mesiánicos de salud universal. Según esto, las verdades divinas, que Dios va revelando a los patriarcas y profetas, v. gr. la misericordia y la justicia de Dios, las bendiciones mesiánicas, se van poco a poco elevando a la plena revelación. Se realiza esto en el misterio de la Encarnación, por el cual el Padre muestra su amor hacia los hombres, dándoles a su Hijo, a fin de que sea nuestra justicia y redención. La organización del culto divino tiende a dar expresión a los sentimientos religiosos del hombre, sentimientos que en Israel brotan del alma informada, no sólo por las verdades naturalmente conocidas, sino por aquellas más claras, más precisas y más altas, que ha recibido por el magisterio de sus profetas. No tenemos sino ver lo que significan en la Escritura el Tabernáculo o el Templo, considerados como morada de Dios, que habita en medio de su pueblo; los sacrificios, sea eucarísticos, expiatorios o impetratorios, ofrecidos al Señor; las ofrendas, las fiestas, etc. Todo esto, a la vez que sirve de expresión a los sentimientos religiosos, desarrolla esos sentimientos y va preparando al pueblo para el culto «en espíritu y en verdad», con que el Padre quiere ser adorado. (Jn. 4, 23). La misma legislación civil y social de Israel, que tiende a dar expresión al principio supremo señalado por San Pablo: «Amarás al prójimo como a ti mismo» (Rom. 13, 9).

viene a formar cuerpo con la legislación religiosa, de lo cual es una prueba evidente la predicación de los profetas. Finalmente, la historia de Israel, especialmente dirigida por la providencia de Dios, es una expresión de esta misma providencia, de la misericordia y de la justicia del Señor, que encamina a su pueblo a la realización de sus altos destinos mesiánicos. ¿Qué influencia no ha ejercido sobre Israel el pensamiento de la liberación de Egipto, la peregrinación por el desierto y la conquista de Canaán, tantas veces celebradas en los Salmos y recordadas en los profetas! También esto viene a formar unidad con la legislación religiosa y civil del pueblo de Dios, pues todo va regido por el Espíritu que Yavé depositó en medio de su pueblo.

Tal es la manera como nos enseña a considerar la Historia Sagrada el Aquinatense, en lo cual logra dar una forma científica a las doctrinas de los Padres y a su exégesis, literal unas veces, otras típica, y siempre formativa de la grey cristiana.

* * *

¿Qué conclusiones se siguen de aquí? Primeramente, si tomamos las verdades proféticas y las consideramos a la luz de la revelación nueva, veremos cómo se dilatan y adquieren un sentido más divino. Sea la revelación del nombre de Yavé, hecha a Moisés en Ex. 34, 6 s: «¡Yavé, Yavé!, Dios misericordioso y clemente, tardo a la ira, rico en misericordia y fiel, que mantiene su gracia por mil generaciones y perdona la iniquidad, la rebelión y el pecado: pero no los deja impunes y castiga la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación». Proyectemos sobre esta revelación concedida al más grande profeta del Antiguo Testamento, las claridades que brotan de la cruz de Cristo y la veremos transformada en aquella otra revelación del discípulo amado: «De tal manera amó Dios el mundo, que le dió a su Unigénito Hijo» (Jn. 3, 16). O en aquella otra más concisa: «Dios es caridad» (I Jn. 4, 8).

Pongamos otro ejemplo, y sean las primeras palabras del Génesis: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra». Contemplemoslas primero a la luz de los Proverbios, 8, 22 ss., en que se nos presenta la Sabiduría de Dios cooperando en la obra del Omnipotente. Añadamos a esta luz la del libro de la Sabiduría, 7, 22 ss., que nos revela más detalladamente las propiedades de

esta Sabiduría divina y, finalmente, proyectemos sobre estos textos del Antiguo Testamento las claridades de San Pablo en Colosenses, 1, 13 ss.; en Hebreos, 1, 2 ss., y por último la de San Juan en su prólogo del Evangelio (1, 3) que nos hablan de Cristo o del Verbo de Dios por quien fueron hechas todas las cosas. Nadie que posea un poco de sentido teológico negará la conexión lógica que existe entre estos textos del Antiguo Testamento con los del Nuevo; que los primeros preparan las inteligencias para captar el sentido de los segundos y, finalmente, que éstos constituyen el *sentido pleno*, intentado por Dios de aquéllos. Y esto, por encima de las disputas y opiniones de los teólogos sobre la naturaleza de la conexión que liga las revelaciones sucesivas de la Escritura. Hasta qué punto hayan penetrado los antiguos profetas y los justos de la antigua alianza los textos que nos han dejado, no está en nuestro poder precisarlo. Una cosa debemos dar por cierta, y es el progreso de la revelación, en virtud del cual Dios, Espíritu, mediante el carisma de la profecía y los dones de inteligencia y sabiduría, iba declarando más y más los artículos de la fe. La exégesis histórica se halla en este punto de acuerdo con la antigua teología. La teología nueva pregonaba la existencia de este *sentido pleno*, que mejor llamaríamos *evangélico*. No es éste un hallazgo de los modernos; pues, antes de ahora, otros lo propusieron, aunque no todos lo concibieron de igual modo. Los documentos pontificios, que hablan del sentido literal y del típico, que ponderan la profundidad de la doctrina escrituraria, no hablan claro de este sentido pleno de la Biblia. Pero nos atrevemos a afirmar que la única novedad que en él existe se reduce a la afirmación de la revelación progresiva, cosas enseñadas ya por los Padres y por Santo Tomás, y a la unidad de la revelación en sus múltiples etapas. Asentado esto, sólo hay que añadir la investigación del sentido literal-histórico sobre cada punto de doctrina en las diversas etapas de su revelación y el establecimiento de su conexión lógica. Con esto queda declarado cuál es el *sentido pleno* o evangélico de los textos antiguos, que en los nuevos alcanzan su coronación, sin introducir novedad alguna doctrinal.

Decíamos que la organización del culto mosaico era la expresión de los sentimientos religiosos, informados por la revelación mosaica. Ahora bien, esos sentimientos también han de ir cre-

ciendo y perfeccionándose bajo la influencia de la misma revelación. Sirva de ejemplo la idea de los sacrificios, que hallamos en el Levítico, con lo contenido en los Profetas y en los Salmos. En la Ley se insiste en las prescripciones litúrgicas, que son un tanto materiales; en los otros se mira más a las condiciones morales de los oferentes. «Lavaos, dice Isaías, limpios, quitad de ante mis ojos la iniquidad de vuestras acciones. Dejad de hacer el mal, aprended a hacer el bien, buscad lo justo, restituid al agraviado, haced justicia al huérfano, amparad a la viuda. Venid y entendámonos, dice Yavé. Aunque vuestros pecados fueran como la grana, quedarían blancos como la nieve. Aunque fueran rojos como la púrpura, vendrían a ser como la lana blanca» (1, 16-18). Para el profeta no significa tanto la observancia de los ritos o el número y perfección de las víctimas, como la pureza moral de los oferentes. Y el salmista va más allá todavía: «No te reprendo por tus sacrificios, ni por tus holocaustos, que están siempre ante mí. No quiero yo tomar becerros de tu casa, ni de tus apriscos machos cabríos... Porque míos son todas las bestias de los bosques y los miles de animales de los montes. En mi mano están todas las aves de lo alto y todos los animales del campo. Ofrece a Dios sacrificios de alabanza y cumple tus votos al Altísimo. E invócame en el día de la angustia; yo te libraré y tú cantarás mi gloria» (Sal. 50, 8-15).

En el sacrificio de Isaac se nos pone de manifiesto que lo que agradó al Señor fué la obediencia del patriarca. En esto se debe inspirar Samuel, cuando dice: «¿No quiere mejor Yavé la obediencia a sus mandatos, que no los holocaustos y las víctimas? Y mejor es escuchar que ofrecer el sebo de los carneros». (I Sam. 15, 22). Y más claro habla Oseas en aquellas palabras que Jesucristo recuerda a los fariseos: «Prefiero la misericordia al sacrificio y el conocimiento de Dios al holocausto» (6, 6). San Pablo pone el remate a esta idea cuando exhorta a hacer de la vida cristiana una hostia viva ofrecida a Dios (Rom. 12, 1; 11 Tim. 4, 6). Tal fué la vida de Jesucristo, coronada con la muerte en la cruz por la obediencia al Padre. (Jn. 3, 17; 17, 4).

A la idea de Dios, habitando en medio de su pueblo, primero por el Tabernáculo y luego por el Templo, lo que tanta confianza daba al pueblo en los días de Jeremías, responde el profeta declarando el verdadero sentido de las antiguas promesas: «Si

de verdad enderezáis vuestros caminos y enmendáis vuestras obras ; si de verdad hacéis justicia a los litigantes ; si no oprimís al peregrino, al huérfano y a la viuda ; si no vertéis en este lugar sangre inocente ; si no vais tras dioses extraños para vuestro mal, entonces yo permaneceré con vosotros en este lugar, en la tierra que dí a vuestros padres, por los siglos» (7, 5-7). En el Nuevo Testamento San Pablo nos hablará más en concreto, aplicando las palabras del Exodo a la habitación del Espíritu Santo en las iglesias y en las almas fieles, en las que el mismo Espíritu derrama la caridad (II Cor. 6, 16). Y San Juan nos conservará las palabras del Salvador : «Si alguno me ama, mi Padre le amará y vendremos a él y en él haremos nuestra morada» (Jn. 14, 23). Finalmente el profeta del Nuevo Testamento, en el Apocalipsis, dirá lo mismo de la Jerusalén celestial, en que Dios beatifica a los santos, dándoseles a conocer cara a cara (Apoc. 21, 3) Aquí tenemos el último sentido de las palabras del Exodo (29, 44), en que Dios expresa su voluntad de habitar en medio de su pueblo para santificarlo y hacerlo feliz. Los textos señalados no son más que los principales jalones, que nos indican el camino seguido por el Espíritu Santo en la revelación progresiva de esta alta y consoladora verdad. Tal debe ser ese sentido *simbólico*, otra de las novedades introducidas por la nueva teología, que en sustancia no es otra cosa que el sentido literal expresado, no por las palabras, sino por las cosas, por los monumentos, por las acciones, que en las religiones antiguas, como en la moderna, tienen una significación. Esta no será tan clara y precisa como la expresada por las palabras, pero, aunque más vaga, se reduce al sentido literal-histórico, que encierra también su sentido pleno, evangélico, declarado por los pasajes sucesivos de la revelación. Tal sentido *simbólico* viene a fijarse por la misma vía que el sentido anterior, por la exégesis literal de los eslabones que forman la cadena de la revelación progresiva. Como en los profetas no escasean las visiones imaginarias, que son como parábolas o alegorías, así abundan las acciones simbólicas, que son como parábolas en acción. La palabra viene a completar su sentido, o sea, la intención del profeta. Pues así son los elementos del culto religioso del mosaismo.

Pero prescindiendo de este sentido simbólico, que se reduce al literal, los Padres miran también las instituciones mismas de Israel y su historia, considerándolas como signos, tipos o figuras de las verdades o instituciones, que Dios dará a conocer en el Testamento Nuevo. Y así el sacrificio de Isaac, con que él y su padre merecieron la confirmación de las promesas mesiánicas, será el signo, digamos, mejor, la figura, el tipo, del sacrificio de Jesucristo, mediante el cual vinieron a cumplirse todas las promesas mesiánicas. Los sacrificios del Levítico, eucarísticos, expiatorios y propiciatorios, anuncian también el único sacrificio de Jesucristo, que hoy se renueva en la Iglesia a favor de los vivos y los difuntos, por las necesidades de todos. Igual digamos del sacrificio pascual, que se ofrecía cada año en Israel en memoria de la libertad de Egipto. El Tabernáculo y el Templo son figuras del alma en que Dios mora por su gracia; de la santa humanidad de Cristo en la cual «habita realmente la plenitud de la divinidad» (Col. 2, 9). La diferencia entre este sentido típico y el simbólico queda ya declarada. Ambas radican en las cosas materiales, tales como el Tabernáculo o las acciones litúrgicas. El sentido simbólico, reducido a los elementos más esenciales del culto religioso, tiene un primer fundamento humano, elevado luego por la revelación profética. Por esto los autores sagrados lo conocen y lo mismo lo pueden conocer los fieles. Ese sentido está sujeto a la misma ley del progreso que la revelación del que forma parte. El sentido típico intentado por Dios es más amplio, está fuera del alcance de los autores sagrados, salvo una revelación especial y significa directa e inmediatamente los misterios del Nuevo Testamento. No hay aquí progreso alguno, porque la significación del tipo es el término de la revelación.

Estos tipos han de tener algún valor en la religión antigua, que venga a ser el lazo objetivo que une el tipo y el antitipo. Efectivamente, lo tienen, y mediante él obran en las almas. Y si no les revelan su sentido figurativo, pero sin duda que las preparan para recibirlo cuando llegue el día de su realización. ¿Quién duda que la memoria del sacrificio de Isaac, del cordero pascual ofrecido cada año, de los sacrificios inmolados cada día en el santuario y del santuario mismo, tenido en tanta veneración, ejercían una influencia grande sobre las almas y las disponían

a recibir el cumplimiento de los inefables misterios, en ellos figurados? Algo semejante pudiera decirse de las instituciones civiles y sociales, puesto que todas, en mayor o menor grado, ejercían su influencia en la vida del pueblo elegido. La vida del hombre es una y los profetas nos enseñan la unión estrecha de la vida moral con la religiosa. Y los preceptos que regulan la vida civil son, en el fondo, los preceptos morales de la ley natural. Y no menos la ejercían los sucesos históricos, que forman la trama de la vida de Israel. Estos sucesos eran objeto de frecuente meditación y, mediante ella, venían a conocer la especial providencia de que eran objeto, el amor de Dios hacia Jacob, la grandeza de sus destinos.

Resulta de todo esto que los tipos no son simples signos, que Dios ordena a significar misterios futuros que no ejercían sobre sus almas ninguna influencia. Al contrario, todos ellos son signos sagrados, que de una manera u otra influían en la vida de Israel, contribuyendo a elevar su espiritualidad y preparar los caminos del Señor.

Todo esto que acabamos de exponer sobre los sentidos de la Sagrada Escritura, sin excluir lo del sentido *pleno*, se halla enteramente conforme con la tradición y con las enseñanzas de la Iglesia. Si, pues, el Sumo Pontífice halla que reprender en la exégesis espiritual simbólica o típica, tan exaltada por los secuaces de la Teología nueva, es que ve en esta exégesis algo extraño a la tradición de la Iglesia. Que es esto reprehensible, no nos lo dice claramente, como no sea la presunción de tales expositores que piensan haber descubierto una fuente, hasta ahora sellada y, por tanto, desconocida en la Iglesia. En realidad, nada hay aquí nuevo fuera de la definición más clara de los conceptos antiguos.

Para hacerse cargo de estos asertos, conviene advertir que, según la sentencia de San Agustín, la palabra ha obtenido la primacía entre todos los signos. Con las palabras podemos expresar con claridad y precisión nuestro pensamiento; los demás signos no alcanzan el mismo valor significativo, como nos lo demuestra la historia de la exégesis. De aquí la prelación del sentido literal histórico, en el cual han de fundarse todos los otros sentidos. Nuestra fe se halla en la Sagrada Escritura, expresada con palabras claras en el sentido literal, y en los otros

sentidos nada se encuentra que no se halle en el primero. Las herejías gnósticas solían apoyarse en el simbolismo que atribuían a la Escritura; la Iglesia las condenó ateniéndose al sentido literal de los textos sagrados, interpretados según la tradición viva de la misma Iglesia. No es buen camino el de querer construir una teología sobre el fundamento de esa exégesis espiritual. El sentido *simbólico* necesita ser declarado por el de los textos literales. La letra de los textos nos ha de declarar también el sentido de los tipos. Sin esto nuestra exégesis seguirá falsos derroteros.

León XIII, en su encíclica *Providentissimus Deus*, al mismo tiempo que recomienda la exégesis espiritual, nos declara su valor: «Caveat, dice, idem (interpretes), ne illa negligat, quae ab eisdem Patribus ad allegoriam similemve sententiam translata sunt, maxime cum ex litterali descendit et multorum auctoritate fulciantur. Talem enim interpretandi rationem ab Apostolis Ecclesia accepit, suoque ipsa exemplo, ut e re patet liturgica, comprobavit: non quod Patres ex ea contenderint dogmata fidei per se demonstrare, sed quia bene frugiferam virtuti et pietati alendae nossent experti» (Enchiridion Bib. n. 97). La misma doctrina expone Benedicto XV en su encíclica *Spiritus Paraclytus*, haciendo suya la doctrina de San Jerónimo (Ib. nn. 498 s.). Finalmente Pío XII, en la suya, *Divino afflante Spiritu*, insiste en que el exégeta católico: «tenga ante los ojos que lo que más ahincadamente ha de procurar es ver claramente y definir cuál es el sentido de las palabras de la Biblia, que llaman *literal*, del cual únicamente—como muy bien dice el Aquinatense—puede deducirse argumento. Sea esta *literal* significación de las palabras la que con toda diligencia averigüen por el conocimiento de las lenguas, por el examen del contexto y por la comparación con los lugares semejantes, pues de todo esto debe hacerse uso también en la interpretación de los escritos profanos, para que aparezca clara la mente del autor. Pero, teniendo siempre en cuenta el exégeta de las Sagradas Letras, que aquí se trata de palabra divinamente inspirada, cuya custodia e interpretación ha sido por el mismo Dios encomendada a su Iglesia, atienda con no menor diligencia a las exposiciones y declaraciones del magisterio de la Iglesia; a las dadas por los Santos Padres y también a la analogía de la fe, como sapientísimamente lo ad-

vierte León XIII en su encíclica *Providentissimus Deus* (n. 15). Los Pontífices, conocedores por la historia de los amargos frutos nacidos del libre examen de la Escritura, insisten de una manera, que alguno juzgaría machacona, en el principio supremo de la sumisión al Magisterio de la Iglesia. En la ocasión presente el Papa muestra el mismo empeño por la exégesis literal, sin duda porque lo cree necesario ante la invasión del alegorismo. Mas no por eso hemos de creer que renuncia a la tradición exegetica de la Iglesia, porque vea que algunos abusen de ella. «No es, dice, que de la Sagrada Escritura se excluya todo sentido espiritual, pues lo que en el Antiguo Testamento se dijo y se hizo fué sapientísimamente ordenado y dispuesto por Dios de tal manera, que las cosas pretéritas presignificasen, de modo espiritual, lo que en la nueva ley de gracia había de suceder. Por lo cual el exégeta, como debe investigar y exponer la significación propia, o como dicen, literal de las palabras, que el hagiógrafo intentó y expresó, debe también investigar y exponer la espiritual, *siempre que conste que fué dada por Dios, pues sólo Dios pudo conocer y revelarnos a nosotros esa significación espiritual*». Una vez más leemos aquí los argumentos en favor del sentido espiritual: el ejemplo de Jesucristo y de los Apóstoles, la tradición de la Iglesia manifestada, sobre todo, en la liturgia. Conforme a esto expongan los exégetas católicos, con la diligencia que la dignidad de la divina palabra pide, este sentido espiritual por el mismo Dios intentado y ordenado; pero guárdense religiosamente de proponer como genuino sentido de las Sagradas Escrituras otros sentidos translativos, pues aunque al desempeñar el cargo de la predicación puede ser útil para ilustrar y recomendar las cosas de la fe, un más amplio uso del texto sagrado siempre que se haga con moderación y sobriedad, nunca, sin embargo, ha de olvidarse que este uso de las palabras de la Sagrada Escritura le es a ésta como exterior y añadido y que, sobre todo hoy, no deja de ser peligroso, pues los fieles cristianos, principalmente los instruídos en las sagradas y profanas disciplinas, buscan lo que Dios nos da a entender en la Sagrada Escritura, más bien que lo que un fecundo orador o escritor dice, empleando con cierta habilidad las palabras de la Biblia» (n. 16).

He aquí la sabiduría hablando por boca de Pío XII. Existe un sentido típico intentado por Dios, que sólo El conoce y que nosotros no alcanzamos sin la revelación divina. El exégeta no debe olvidar este sentido, al exponer la Sagrada Escritura, pero cuando conste ciertamente su existencia. Todo esto impone la suma prudencia con que se ha de practicar la exégesis alegórica. Siguiendo el criterio de León XIII, concede a los predicadores un más amplio uso de la Escritura para ilustrar las verdades de la fe, pero recordando acaso los extremos a que esa exégesis llegó en siglos pasados y las exigencias de los tiempos presentes, recomienda la moderación y sobriedad en el uso del sentido típico.

Entre la literatura teológica moderna existen obras de no pequeño valor histórico, en que se estudia la exégesis patristica, al parecer, con el propósito de restaurar los procedimientos exegéticos empleados por los Padres o escritores eclesiásticos. Pero conviene tener en cuenta que no todo en los Padres o escritores antiguos merece la plena aprobación y que es de la Iglesia de quien reciben la autoridad de que gozan, como sus portavoces. Eso que se llama tradición exegética, doctrinal o disciplinar, está sometida a los criterios de la Iglesia misma, la cual, no guiada por criterios personales, tal vez debidos a influencias circunstanciales, sino por el Espíritu Santo, recoge de las doctrinas de los Padres lo que ve conforme a la verdad y prudencia y deja caer en el olvido lo demás. El criterio supremo en exégesis como en Teología, no es Clemente u Orígenes, Jerónimo o Agustín, sino la Iglesia, que a veces habla por sus doctóres, a veces por sus Pontífices o Concilios. El principio de la analogía de la fe tan recomendado en la exposición de la Escritura, se ha de aplicar más ampliamente en juzgar las doctrinas de los Padres, ya que en la Escritura lo empleamos para definir su sentido, que es siempre verdadero, y en los Padres para juzgar del sentido de sus palabras y de la verdad de éstas, pues ellos no gozan del privilegio de la infalibilidad.

FR. ALBERTO COLUNGA, O. P.

Consultor de la P. C. Bíblica

Evolucionismo, Poligenismo y Exégesis Bíblica ⁽¹⁾

Desde hace unos años ha surgido en los medios intelectuales católicos un nuevo movimiento doctrinal que pretende cambiar en sus bases los postulados tradicionales de la Teología Católica. Se trata de un movimiento que surge como respuesta a un estado efervescente de los espíritus en un medio cultural lleno de inquietudes, nacidas de las dos grandes catástrofes, en los límites de una sola generación. Movimiento ambicioso, ya que aspira a incorporar al acervo de la cultura eclesiástica postulados filosóficos totalmente al margen de lo que durante siete siglos ha constituido la Teología tradicional. Se buscan una Teología y una Filosofía católicas más en consonancia con las exigencias culturales actuales, en comunicación más vital con el medio cultural moderno, ya que para los representantes de este movimiento la Teología tradicional vive divorciada de las angustias e inquietudes del momento. Esta nueva concepción de la Teología ha tenido repercusiones en todas las ramas de la ciencia eclesiástica: Teología, Filosofía y Exégesis Bíblica. En concreto, entre los problemas planteados por este movimiento tra-

(1) Este trabajo ha sido leído en la Semana Bíblica de 1950, y se publica aquí íntegramente sin retocarlo. Interesa hacer notar esto para que el lector por sí mismo pueda ver el alcance de nuestras afirmaciones y comprobar la inexactitud de las afirmaciones que el Dr. Ayuso nos atribuye en su artículo «Poligenismo y Evolucionismo a la luz de la Biblia», de la Revista *Arbor*, Junio 1951, págs. 354-355. El retraso de la publicación de este nuestro artículo se debe a que desde el principio fué vinculado a este número extraordinario de *La Ciencia Tomista*, dedicado a la «*Humani Generis*», aunque en realidad nuestro trabajo había sido totalmente terminado en la primavera de 1950, meses antes de la aparición de tan memorable documento eclesiástico. (Nota del autor).

dicional, uno de ellos es el del evolucionismo y poligenismo. Nosotros vamos a estudiarlo exclusivamente desde el ángulo de la exégesis católica.

Hace tres años, en Abril de 1947, se reunían en París, por iniciativa del «Centre National de la Recherche scientifique» y la «Rockefellers Foundation», para discutir el problema de la evolución, los más ilustres representantes de las ciencias antropológicas y biológicas del mundo franco-anglo-norteamericano, y casi todos se declararon unánimes en admitir el *hecho* de la evolución y del transformismo, si bien disintiendo en cuanto al *modo* de explicarlo.

Ante este movimiento de opinión en el mundo científico, muchos intelectuales católicos, incluso eclesiásticos, creen llegado el momento de establecer una transacción entre los puntos tradicionales de la Teología católica y las exigencias de determinadas *hipótesis* científicas que en realidad no han llegado aún a la madurez de tesis firmemente establecidas. La Ciencia, dicen éstos, tiene su campo propio y no se puede exigir su capitulación ante concepciones arcaicas y, quizá, meramente rutinarias más que tradicionales, que pretenden presentarse como verdades casi dogmáticas o íntimamente ligadas con el dogma, lo que supondría un yugo demasiado pesado para las inteligencias católicas del siglo XX.

Los últimos hallazgos en el campo de la Antropología y de las Ciencias Naturales parecen confirmar la hipótesis transformista que habían estado de moda en el siglo pasado. Al menos en la actualidad una gran masa de los hombres de ciencia se inclina por un origen *evolucionista* del hombre.

¿Es lícito, pues, al intelectual católico admitir la hipótesis del origen antropoide del hombre? Y en ese caso, ¿puede compaginarse con los principios de la Teología católica la suposición de la aparición del hombre en diversas latitudes, como término de la *evolución* material, abandonando como arcaica y anticientífica la tesis tradicional de la procedencia de la familia humana de un tronco común? Tales son los magnos interrogantes que se plantean en la actualidad muchos de los representantes de la llamada teología nueva en la cuestión enigmática

del origen del hombre. Naturalmente, todos los católicos parten del supuesto de que el *alma humana* ha sido infundida directamente por Dios, lo que supone siempre una intervención especial divina en la constitución del ser humano, salvándose así sustancialmente la espiritualidad y, en consecuencia, su inmortalidad. En realidad esta posición no es nueva, ya que en el siglo pasado el profesor de la Universidad católica de Londres, Mivart, la divulgaba en su libro de la «Génesis de las especies». La reacción del mundo católico en aquella ocasión fué casi unánime: su libro era considerado como una adaptación católica del otro famoso de Darwin: «La descendencia del hombre». El mismo Mivart remitió su libro a S. S. Pío IX, quien, por toda respuesta, le envió el birrete de Doctor, que le fué impuesto por el Arzobispo de Westminster. Y el libro, contra lo que se esperaba, no fué puesto en el Índice.

Los patrocinadores de la conciliación de esta aparente contradicción entre los postulados de la Ciencia y la posición de la Teología tradicional proceden, indudablemente, movidos por un espíritu apologético, esperando captar las inteligencias del mundo científico moderno. Es innegable, pues, su buena voluntad. Y, por otra parte, la concepción evolucionista del hombre no deja de tener su grandiosidad, y, en consecuencia, de ejercer una atracción instintiva en los espíritus inquietos de hoy. Indudablemente que la concepción de una evolución cerrada, *materialista y mecanicista* es incompatible con el pensamiento cristiano. El hombre, en su ser total (alma y cuerpo), no puede ser producto de una transformación progresiva de las formas inferiores de la materia y de la vida, ya que esto nos llevaría inevitablemente al materialismo, al inmanentismo y al panteísmo. Esta concepción supondría sencillamente la negación taxativa de la trascendencia del espíritu. Pero, ¿no puede el católico concebir una evolución de la materia y de la vida, una transformación y perfeccionamiento orgánico a través de las edades geológicas desde los seres inferiores hasta llegar al hombre, punto culminante de la misma? En este supuesto la «historia de la vida sería una marcha ascendente hacia el hombre, hacia el predominio del sistema nervioso, al servicio inmediato de las exigencias del espíritu»... y «existiría una relación general de dependencia, de continuidad física entre las formas vivientes,

de modo que habría así una historia de la vida como hay una historia de la tierra... y en ese caso podríamos sorprender la idea de un crecimiento secreto desde las formas inferiores y rudimentarias de la vida hasta la aparición de los animales superiores, y como coronamiento el hombre, ser ya capaz de una conciencia refleja». Esta concepción, intrínsecamente finalista de las cosas y de los seres vivos, haría resaltar la grandiosidad del mensaje cristiano: La materia en ese caso sería como polarizada por el espíritu... y un impulso íntimo, impreso por la mano del Creador, desde sus primeras y rudimentarias manifestaciones la forzaría a orientarse hacia manifestaciones más perfectas, más espirituales, hasta lograr preparar la obra cumbre que iba a ser el asiento del espíritu infundido por Dios, en tal forma que el hombre fuera «no como una estatua sobre el zócalo, sobre el gran pedestal de la creación (que es la concepción tradicional), sino la flor que se abre espontáneamente, y que está íntimamente enraizada en los seres inferiores, que constituirían como su tallo». El hombre, en cuanto a su cuerpo, sería simplemente el término de la evolución de la materia y punto de partida de una evolución espiritual, en la que por un acto gratuito de Dios, el hombre sufriría un proceso de divinización... en Cristo. En ese caso tendríamos expresada en síntesis grandiosa la gran concepción del Cristianismo: la materia para la vida, la vida para el espíritu, el espíritu para Cristo y Cristo para Dios... Cristo, en suma, sería el Ser que polarizaría todo el proceso evolutivo de la creación, teniendo así plenamente realización la concepción atrevida y espectacular del Apóstol de las Gentes, quien en su deseo ardiente de recapitular todo en Cristo, presentía y aspiraba como a una transformación *cósmica* del universo, de la creación, «que estaba, como en dolores de parto, en espera de la redención de los hijos de Dios».

Como decíamos anteriormente, la gran parte de los naturalistas y antropólogos de hoy se inclinan resueltamente del lado del transformismo. Se han resucitado los conocidos argumentos del mundo biológico y paleontológico esgrimidos ya por Darwin y Heckel. Sobre todo, lo que más ha hecho volver a las ideas del transformismo son los nuevos datos de la Paleontología y

Antropología. Se han encontrado nuevas especies fósiles que parecen ser intermedias entre las distintas especies clásicas, y que en consecuencia disminuyen las distancias, bajo el aspecto morfológico, entre ellas. Por otra parte parece que hay real sucesión *cronológica* en la escala ascendente de los seres. El enorme lapso de tiempo transcurrido entre la primera aparición de los seres rudimentarios vivientes y la aparición del hombre sobre la tierra daría margen temporal para la lenta transformación de los seres en un proceso evolutivo. Pero lo que más ha hecho plantear en crudo el problema del origen antropeide del hombre son los últimos hallazgos en el campo de la Paleoantropología. Ellos han hecho que se desenterraran los conocidos y antiguos argumentos de las afinidades físico-morfológicas entre los antropoides y los homínidos: semejanza en los aparatos digestivo, circulatorio y respiratorio. El mismo sistema óseo y muscular. Vida sexual permanente, etc. Todo lo cual, ya a primera vista parece insinuar una profunda afinidad orgánica. Es cierto que al lado de estas analogías existen otras diferencias indudables entre la contextura morfológica del hombre actual y la de las especies actuales de simios: El hombre tiene en su constitución corporal una adaptación morfológica para el estado de erección, mientras que la estructura orgánica del simio le inclina a una posición semicircular. El cráneo del hombre tiene la parte cerebral más desarrollada que la facial, todo lo contrario del simio actual. La capacidad craneal del hombre es doble de la de aquél. Y existen otras diferencias que impiden el parentesco *directo* entre el hombre actual y los antropoides conocidos de la actualidad. Pero por otra parte se ha hecho notar con agudeza que en el hombre, en su estado actual, existen determinados indicios anatómicos y embriológicos que nos hacen pensar en una época en que quizá el hombre actual era más semejante fisiológicamente a los antropoides.

Esta suposición parece que ha sido confirmada en parte por los nuevos datos paleo-antropológicos. En efecto, se ha descubierto una serie de esqueletos fósiles humanos y antropoides que parecen confirmar una afinidad más acentuada entre ambas familias que en la época actual. Su contextura morfológica parece insinuar la soldadura histórica entre ambas. Ya cuando se descubrieron los primeros restos del hombre del Neanderthal

se hizo notar el aire simiesco de su cráneo. No obstante su identificación como ser netamente humano no fué difícil, ya que nos dejó indicios claros de una cultura fundamentalmente semejante a la del hombre actual. Por otra parte, se ha creído encontrar formas intermedias entre el hombre del Neanderthal y el actual en varios esqueletos fósiles, como el del monte Carmelo, que podía representar como la continuación morfológica del árbol genealógico entre ambas familias. La cuestión se complicó extraordinariamente con la aparición del esqueleto de Pekín, que fué bautizado con el nombre de «Sinántropo». En la actualidad se han encontrado unos 40 ejemplares de dicho tipo. Tienen por una parte, características simiescas, y por otra parte otras netamente humanas. Hasta tal punto sus características son mixtas, que los científicos no coinciden y oscilan al tratar de adjudicarlo a la familia humana o a la antropoide. No se sabe si se trata de un simio muy desarrollado, o más bien de un hombre muy primitivo, en la escala casi de los antropoides. La mayor parte de los paleoantropólogos lo clasifican dentro de la familia humana, y sería el «homo sapiens» en su ínfimo grado. Es tal el problema que plantea, que no faltan quienes basados en estos restos, hayan buscado una nueva categoría en la escala de los seres, una nueva especie: la de los prehomínidos, una familia nueva, que representaría el escalón intermedio entre la humana y la antropoide.

El profesor de Ciencias Antropológicas y Biológicas de la Universidad Gregoriana, P. Marcozzi, S. J., después de un estudio detallado sobre los distintos esqueletos del tipo Sinántropo en sus caracteres particulares comparados con otros de las familias humana y antropoide actual y prehistórica, llegó a la conclusión de que el 50 % de sus caracteres son caracteres *intermedios* entre el hombre y el simio actuales, 36 % netamente *humanos*, 8 % netamente *simiescos* y 6 % *propios*. Para el docto profesor se trata de un ser humano, pero de tipo tan primitivo, que se halla en los límites de los antropoides.

De estructura más simiesca aún es el Pitecántropo de Java. Se conservan en la actualidad cuatro ejemplares del mismo tipo. Su capacidad craneal es menor que la del Sinántropo, si bien superior a la de los antropoides actuales. Y por otra parte, su

contextura ósea está adaptada a la posición vertical como en el hombre.

Dejando a un lado otros muchos tipos de fósiles prehistóricos que parecen ser el anillo, la soldadura entre las familias humana y simiesca, ya podemos deducir de los datos expuestos que el problema es complejo en extremo. Naturalmente, todo esto no prueba nada en absoluto mientras no se pueda establecer una cronología científica entre estos restos fósiles. En el estado actual de los hallazgos paleoantropológicos no es posible establecer una cronología absoluta, ya que no consta el que los distintos períodos geológicos se correspondan en los diferentes continentes. Pero sí se puede hacer un árbol cronológico *relativo*, es decir, por regiones. Si un día se demostrara científicamente que el hombre actual es anterior o contemporáneo en la misma región con estas formas primitivas, reflejadas en los restos fósiles, entonces la teoría transformista recibiría su golpe de gracia en el campo de la paleoantropología. Pero hasta el presente no se ha hallado en la misma área regional ningún esqueleto fósil del hombre actual contemporáneo o anterior a éstos de forma más primitiva, sino que, al contrario, hasta hoy los hallazgos más antiguos en estas regiones corresponden a ese tipo de forma casi simiesca, lo que es un argumento bastante sólido que refuerza las probabilidades de la *hipótesis* transformista. Esto supuesto, el citado profesor de Ciencias Antropológicas y Biológicas de la Universidad Gregoriana concluye en su disertación habida en la Semana Teológica Italiana de 1948: «En el estado presente de la investigación antropológica, el origen por *evolución* del *cuerpo* humano presenta un cierto grado de *probabilidad*. Se trata de una *hipótesis* en la actualidad, pero una *hipótesis seria*, no desprovista de sólidos argumentos» (1).

Tal es el problema que se plantea al teólogo, al filósofo y al exégeta católico. ¿Qué actitud adoptar ante él?

(1) Sobre la exposición del problema desde el punto de vista meramente científico remito a los lectores al docto artículo del citado P. Jesuita, aparecido en *Gregorianum*, 1948, 343, titulado «Poligenesi ed evoluzione nelle origine dell' uomo», del que principalmente hemos entresacado los datos científicos del presente trabajo. En él podrán ver copiosa bibliografía sobre el tema. Los lectores españoles pueden consultar con provecho los distintos artículos sobre el «Evolucionismo», aparecidos en *Arbor*, Junio 1951.

Dejando a un lado las razones o reparos que puedan provenir del campo filosófico y teológico, nos vamos a centrar en el ángulo meramente escriturario: ¿Es que es conciliable la hipótesis transformista con una exégesis sana católica?

Para enfocar bien el problema desde este punto de vista bíblico es preciso tener en cuenta un concepto exacto de lo que es la Biblia.

De antemano tenemos que asentar que los Libros Sagrados no son precisamente un manual de paleoantropología, ni tampoco un cronómetro de historia. La Biblia es la historia de las relaciones del hombre con Dios. Es, en efecto, una *historia*, pero no una historia cualquiera, del tipo, por ejemplo, de los Anales de Tacito. Es una historia *religiosa*, y una historia *santa*. No porque todas las cosas que en ella se narren sean santas. La Biblia no es precisamente un devocionario. Es santa porque es la historia de la revelación divina, la historia del designio de Dios sobre los hombres, que ha sido plasmado y concretado en la historia de un pueblo, escogido y santo, en cuanto que trasmite a las generaciones futuras el mensaje de Dios a los hombres como preparación a la manifestación plena de su Hijo encarnado, precisamente dentro de la historia de este mismo pueblo escogido. Esto ha exigido que Dios, en sus revelaciones sucesivas, se haya adaptado a la mentalidad e idiosincrasia de ese pueblo. Esas revelaciones, llenas de esperanzas, son *históricas*, pero van envueltas en un ropaje *literario* y *folklórico* en consonancia con el medio ambiente al que iban dirigidas. Santo Tomás nos dice reiteradamente que el escritor sagrado presenta las cosas «prout sensibiliter apparent», y la Encíclica «Divino afflante Spiritu» ha recogido y destacado este matiz de los Libros Sagrados, diciendo que en la Biblia se pone de relieve la «synkatabasis» o acomodación del Espíritu Santo al modo de ser del instrumento que escribía. La Biblia es, pues, una historia *religiosa*, cuyo fin exclusivo es enseñar verdades de índole religiosa, dogmáticas o morales. Así, pues, el hagiógrafo, al hablar del origen del hombre, lo hará exclusivamente para presentarle como criatura de Dios. Querer buscar aquí en el Génesis argumentos en pro o en contra de la evolución, es un despropósito y hasta una falta de lógica. No obstante, en la hipótesis polige-

nista entran en juego verdades de tipo dogmático, y en ese sentido su estudio cae dentro del campo de la exégesis católica.

Al reflexionar sobre el posible origen del hombre caben tres hipótesis: a) Que Dios haya creado al hombre en *cuerpo* y *alma* de la *nada*. b) Que haya utilizado en la formación del cuerpo una materia *inorgánica*. c) Que se haya servido para la constitución del *cuerpo* del hombre de una materia *viviente*, orgánica, vegetativa o sensitiva, la cual, con la infusión directa del alma por el Creador, se habría constituido en un ser capaz de vida espiritual.

Todos estos modos son igualmente posibles a la omnipotencia divina, y es difícil poder señalar cuál de ellos es el más conveniente según su sabiduría. En todo caso podemos adelantar que no es indigno de Dios ni del hombre mismo el que su aparición sobre la tierra hubiera sido preparada por un proceso evolutivo, de modo que pudiera ser considerado como el resultado en cuanto a su cuerpo, de la perfección física de un viviente de estructura inferior. En todo caso, siempre sería el resultado de la actividad creativa de Dios. Lo que, desde luego, la sana filosofía nunca podrá admitir es que un ser de orden inferior haya dado lugar, por su única y propia virtualidad, a una especie superior, dotada de espíritu. Fallaría en ese caso el principio de causalidad, pues una causa produciría un efecto superior a su misma naturaleza.

Dejando, pues, a un lado las razones de conveniencia en favor o en contra de determinado modo de aparición del hombre sobre la tierra, ¿podríamos sorprender en la Biblia alguna indicación en pro o en contra de alguno de ellos?

Tenemos en el Génesis dos pasajes en los que se habla expresamente de la primera aparición del hombre sobre la tierra, y los dos de índole literaria distinta como pertenecientes a dos documentos diferentes, que han sido yuxtapuestos por un redactor posterior. El primero de ellos lo constituyen los vv. 26 y 27 del capítulo primero. Su forma literaria responde a la contextura del documento llamado por los críticos «sacerdotal»; tiene todas las características de éste: forma esquemática de exposición, expresión concisa y como estereotipada dentro de

un marco artificial, prefijado de antemano. En él la aparición del hombre nos es presentada como coronamiento de toda la obra de la creación: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza, para que domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre las bestias de la tierra y sobre toda la tierra y cuantos animales en ella se mueven». (I, 26). El autor sagrado es perfectamente lógico dentro del plan que se había prefijado. El hagiógrafo, para presentar a sus lectores la cosmogonía universal, ha procedido de lo más general e imperfecto (según la apreciación popular de su tiempo) a lo más perfecto. El relato se inicia con la descripción del caos primitivo, como un estado informe de las cosas en el que el Creador iba a empezar su obra de distinción y de orden. En su organización detallada se verá patente la manifestación de la sabiduría y omnipotencia divinas. Naturalmente, lo primero que se necesita para establecer esta distinción y orden es la luz; por eso lo primero que Dios crea es la luz. Sigue la obra de distinción de las cosas... Se separan las aguas de arriba de las de abajo por medio del firmamento, que es concebida como una placa metálica. Las aguas de abajo se concentran en un lugar y, como consecuencia, surgen los continentes y las islas... A continuación se describe la ornamentación detallada de estos espacios vacíos inmensos, y también en esto procede el autor sagrado de lo más imperfecto a lo más perfecto: primero las plantas, después los peces, reptiles y aves, y por fin, el día sexto, los animales mamíferos terrestres, y como coronamiento de todo, el hombre, rey de la creación. Y por fin, el Creador, como fatigado de tanto trabajo, descansa en el día séptimo. Indudablemente tenemos que ver en esta ordenación sistemática de las obras de la creación en seis días una concepción artificial, literaria, del hagiógrafo para justificar ante sus lectores la prescripción del descanso sabático. Más tarde, en el Exodo se dirá que el hombre debe descansar el día séptimo, porque así lo hizo Dios. En realidad, en la mente del autor del primer capítulo del Génesis Dios descansó para que el hombre descansara también el día séptimo.

Es de notar en el texto citado el énfasis con que se pone de relieve la creación del hombre. En la de todos los demás seres se dice simplemente que Dios dijo: «hágase» y al punto surgieron de la nada. Pero al llegar al momento de la aparición

del hombre las circunstancias se revisten de particular solemnidad. El Creador se dice a sí mismo, como consultando a la plenitud de su ser: «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza». Es que se insinúa que quiere hacer algo superior en categoría a todo lo creado anteriormente, algo que iba a ser a «su imagen y semejanza». Parece, pues, insinuarse aquí la alusión a un principio distintivo en el nuevo ser sobre todos los demás. En el versículo siguiente se dirá que Dios constituyó al hombre en señor y dueño de todo lo creado. En este señorío absoluto sobre todo lo creado podemos ver un indicio de que se trata del vicario del Creador en el mundo, y qué en cuánto tal participaba de su autoridad y dominio, lo que nos explica ya en parte la frase misteriosa de ser creado «a imagen y semejanza» del Creador. No obstante la raíz de ese dominio y trascendencia sobre todos los seres, lo que constituye al hombre en un ser aparte de toda la creación, en la mente del hagiógrafo, es que lleva impresa una huella divina por la que por naturaleza está más cerca del mismo Creador, y esa huella divina, quizá en la mente del hagiógrafo, sea precisamente un principio espiritual, el alma humana.

A renglón seguido nos dice el autor sagrado, con frase esquemática, que Dios creó la especie humana en su doble manifestación de sexos. Dios los crió, dice textualmente el pasaje bíblico, «macho y hembra»... Como los demás seres, también el hombre debía multiplicarse sobre la tierra y, en consecuencia, Dios, que hizo todas las cosas perfectas, hizo salir de sus manos completa radicalmente la familia humana. Nada en el texto nos autoriza para pensar como muchos antiguos en un «androginismo» absurdo. Es interesante hacer resaltar esto, porque en el capítulo segundo, más descriptivo y poético, se nos presenta al hombre como solitario en medio de la creación, y apesadumbrado en medio de todos los demás seres, precisamente porque no encontraba ninguno semejante a sí con el que pudiera expansionarse y comunicar su felicidad. En cambio, el redactor del primer capítulo se complace en destacar con énfasis que la familia humana salió ya de las manos de Dios completa en su doble manifestación de sexos. Es que la mujer, para nuestro autor era algo más que un «mas ocasionátus», como lo era para Aristóteles. Ella, como el varón, entraba en los planes primiti-

vos de Dios como dos seres que se completan. Ahora bien, esto supuesto, ¿es que podemos deducir de este texto la formación de una *única* pareja primitiva? El presente texto sólo del capítulo primero no parece autorizarnos para ello. Ahí el contexto exige que la palabra «Adam» («hombre») se tome en sentido *colectivo* por la especie humana, como aparece en otros textos. Lo que quiere significar el autor parece ser simplemente que la *familia* humana salió ya de las manos de Dios en su doble manifestación de géneros, pero no se dice expresamente que haya sido una sola pareja, un tronco único del que procedería toda la especie humana. En absoluto este texto del primer capítulo queda salvado suponiendo que en un momento dado el Creador lanzó a la existencia representantes de la nueva especie, como antes había lanzado los primeros representantes de las otras especies animales y vegetales. Luego no parece que pueda concluirse del texto en cuestión en absoluto la *unidad* del género humano, como proveniente de un tronco común.

Tampoco sería lícito deducir de las palabras: «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» un argumento en contra del transformismo, pues ya sabemos que el autor sagrado prescinde generalmente en sus exposiciones de la intervención de las causas segundas. A él sólo le interesan las relaciones del hombre y de los demás seres para con el Creador, pues lo que persigue es la proclamación taxativa de que todas las cosas, y el hombre mismo de un modo especialísimo (hecho a su «imagen»), tienen su origen en último término, de Dios, ya que esta convicción debe ser en realidad el principal fundamento ético-religioso de los sentimientos de la humanidad para con su Hacedor. Como sería un despropósito querer deducir un argumento en favor de la evolución en las expresiones del primer capítulo del Génesis, en las que se dice que Dios «hizo *brotar* los seres vivientes de la agua», etc. El origen *científico* de los seres es una cuestión al margen totalmente de la Biblia. Al hagiógrafo en realidad sólo le interesa el origen *religioso* de los mismos. Efectivamente, en todo el capítulo primero se percibe una preocupación *religiosa* y *litúrgica*: En primer lugar se quiere hacer resaltar el origen de todos los seres de Dios, incluso los astros, ahogando así todo conato de culto astral, tan extendido entre los semitas. Los israelitas en Egipto habían sido testigos de

los cultos idolátricos, y así insiste en que todos los seres, sin excepción, son meras criaturas de Dios, y los astros son simples instrumentos del hombre para sus cálculos y para su servicio, luego inferiores a él.

Dios creó todo con orden y medida. Es la enseñanza del Génesis. Dios es omnipotente, pero no tiene una omnipotencia ciega, sino que todas sus obras van dirigidas por su sabiduría, que va estableciendo el orden y la finalidad en las cosas. Todas las cosas son la expresión de la sabiduría y la bondad divinas. por eso el autor sagrado repite insistentemente el estribillo: «et vidit quod esset bonum» después de cada obra realizada. Los astros, adorados por los pueblos gentiles, no eran para él sino lámparas al servicio del hombre. Y la misma fecundidad de los animales y vegetales deben su virtualidad exclusivamente a la bendición divina, cortando así de raíz todo conato de culto afrodisíaco, tan extendido en el Antiguo Oriente. Y por fin, como término y coronación de todos los seres, aparece el hombre, el ser más perfecto. Tal es el contenido doctrinal del primer capítulo del Génesis. Querer buscar aquí precisiones científicas es hasta anticientífico. Ya San Agustín decía a sus contemporáneos que querían buscar precisiones científicas en la Biblia, que el Espíritu Santo en la S. E. «quería hacer cristianos y no matemáticos».

El segundo pasaje bíblico, donde se trata expresamente del origen del hombre, lo tenemos en el segundo capítulo del Génesis. El marco literario es totalmente diferente del capítulo primero. En lugar del esquematismo y laconismo de formas estereotipadas, salta a la vista el carácter descriptivo, poético, ingenuo y folklórico de este segundo documento.

Empieza el hagiógrafo describiéndonos el estado primitivo de la tierra, desprovista totalmente de toda vida vegetal y animal. Y la razón de ello era porque Dios no había hecho llover aún sobre ella, y por otra parte tampoco existía el hombre para que la trabajara y regara artificialmente.

Yave-Elohim está decidido a crear al hombre, y por eso, ante todo, se dispone a prepararle una morada digna. Se trata más bien de obsequiarle con una finca de recreo. Para ello hace que nada menos cuatro ríos converjan en sus confines. No faltarán árboles frondosos que proporcionen sombras frescas

al colono de la finca. Esto es el máximum de felicidad a que puede aspirar un oriental. Agua abundante, árboles frondosos, frutos jugosos... esto es el paraíso ideal para un pobre beduino de las estepas siroarábigas. Preparada ya la morada al futuro colono, Yave-Elohim decide la formación del hombre. El texto bíblico dice literalmente: «Formó Yave-Elohim al hombre del polvo de la tierra y le inspiró en el rostro aliento de vida, y fué el hombre así un ser animado». Aquí vemos que se concibe al Creador, en su torno de alfarero, modelando de la arcilla la figura humana, a la que Dios sopló en el rostro, infundiéndole la vida. Esta concepción no es única en el folklore de Oriente. Efectivamente, en una de las representaciones egipcias vemos a una de las divinidades, Khnum, en su torno de alfarero modelando al primer hombre. Y en la cosmogonía babilónica se dice que Marduk amasó con su propia sangre la arcilla para formar también al primer hombre (1). Todo esto nos demuestra

(1) Esta concepción de la formación del hombre de la arcilla por una divinidad forma parte del folklore primitivo de muchos pueblos. Aparte del mundo mesopotámico, en el que encontramos claramente esta concepción primitivista, y de gran importancia desde el punto de vista bíblico, ya que dentro de la civilización sumero-babilónica se desarrolló la evolución histórica y cultural del pueblo hebreo, procedente del clan de los Abrahámidas de Ur de los Caldeos (Cfr. Schrader: *Die Keilenschriften und das A. T.* (1902), p. 506, y *Dhorme*: *La Religión assyro-babyloniene* (1910), p. 75), el Dr. Frazer, en su libro *«Le folklore dans l'Ancien Testament»* (trad. francesa de Audra. París Geuthner, 1924), ha recogido otras tradiciones de pueblos considerados actualmente como primitivos, además de las conocidas leyendas griegas en las que Prometeo aparece creando los primeros hombres de la arcilla (Pausanias X, 3, 4. Ovidio, *Metamorfosis*, I, 82. Juvenal, *Sátiras*, XIV, 35). Dice el citado Dr. Frazer: «Los Maori de Nueva Zelanda cuentan que cierta divinidad, llamada con los nombres diferentes de Tu, Tiki y Tane, tomó arcilla roja de una ribera, la amasó mezclándola con su propia sangre y con ella hizo una imagen con los ojos, piernas, brazos, copia exacta de la misma divinidad. Después de haberla terminado le dió la vida infundiéndola un soplo en su rostro. Entonces la imagen despertó a la vida y estornudó. Como ese ser era tan parecido a la divinidad que le creó la llamó «Tiki-ahua», es decir, «la imagen de Tiki». (p. 6).

...«Los habitantes de Noo-hoo-ra, en las Islas Kei, dicen que sus antepasados fueron modelados de la arcilla por el dios supremo Doodlera, quien les infundió un soplo en las narices»... (id, p. 7).

El Dr. Frazer recoge otras muchas tradiciones similares que no transcribimos para no fatigar la atención de nuestros lectores.

Quizá esta preferencia por concebir el origen del cuerpo humano al modo de un objeto de cerámica en manos del alfarero se deba, aparte de la familiaridad de la imagen en unas gentes primitivas entre las que la industria de la cerámica era la principal y la más familiar, a que esta formación de la arcilla exprese mejor que ninguna otra imagen el modo libérrimo e independiente con que el Creador formó la criatura racional. El hombre ante Dios no es sino como un vaso de arcilla sujeto a su libé-

que el autor sagrado, en su descripción, no hace sino acomodarse a la mentalidad de su ambiente para expresar el origen del hombre, como proveniente de las manos de Dios. Es, pues, impropio buscar en estos pasajes bíblicos argumentos en favor o en contra de la evolución. Se dice en ellos que formó Dios al hombre de la arcilla. Esto no nos fuerza a creer que el hombre fué formado efectivamente de la materia inorgánica. Es de experiencia universal que el cuerpo humano después de muerto se resuelve en polvo. Esto ha hecho surgir la creencia popular en todas partes de que el cuerpo humano originariamente procede del polvo. El hagiógrafo, en esto, como en otras cosas, es tributario del ambiente folklórico de su tiempo. Por eso aquí nos presenta a la misma divinidad interviniendo directamente en la formación del primer ser humano. Por otra parte, no hay que olvidar el carácter *poético* del relato. La descripción del origen de la mujer está envuelta también en un ropaje de ficción literaria. Dios acababa de crear al hombre, e hizo que desfilara ante él toda la fauna de la creación para que los conozca y les imponga el nombre a cada uno de ellos, expresando así su se-

rima acción, sin que aquél pueda reclamar ningún derecho. Por su parte, Dios es totalmente libre frente a la criatura, y ésta, en cambio, depende totalmente de Dios en su origen y subsistencia. En los Salmos y los Profetas encontramos a menudo este símil de Dios tratando a sus criaturas como un objeto frágil de alfarero. (Sl. 103, 13. Is. XXIX, 15. Jr. XVIII, 1-7)

Por otra parte, en la mentalidad del hagiógrafo el mismo nombre de «Adám» (siguiendo la etimología popular) parecía recordarle la materia de que había sido formado su cuerpo, la «adamah», que es precisamente la arcilla rojiza de la que se formaban los objetos de cerámica.

Es difícil determinar en el relato bíblico el sentido preciso de ese «hálito» vital insuflado por el Creador en el rostro de aquella primitiva figura de barro, porque la expresión hebrea «neshamah» tiene un sentido bastante amplio en los libros del A. T., ya que puede designar simplemente el soplo vital que anima el cuerpo humano (Is. II, 22. Job XXVII, 3). Otras veces significa aquello por lo que el hombre se constituye en persona, y entonces equivale al «nephesh» (Dt. XX, 16. I Rg. XV, 29. Sl. 150, 6). Y finalmente puede significar el espíritu humano como principio *intelectual* (Prov. XX, 27. Job, XXVI, 4), y entonces se aproximaría a nuestro concepto de alma o principio espiritual, que lo distinguiría netamente de los demás seres, y quizá eso fuera la razón de la transcendencia del hombre sobre los otros seres creados que desfilaron ante él, y con los que Adán no reconoció ningún motivo específico de parentesco. Desde luego, esa especialísima intervención del Creador en la formación del cuerpo del hombre primero y después de la mujer, aparte de toda la acción creativa anterior con la que vinieron a la existencia los demás seres—en la mentalidad del autor sagrado—parece avalar la opinión que ve en ese «hálito vital» insuflado a la primitiva figura de arcilla un principio espiritualista, distintivo de ese ser único que en la mente del hagiógrafo es el hombre.

ñorio supremo sobre ellos. Naturalmente, no podemos entender esto al pie de la letra. Se trata de mostrar que todo lo creado está en realidad al servicio del hombre, del rey de la creación, destacando así, por otra parte, la trascendencia del hombre sobre todos los demás seres creados. El hombre contempló el grandioso desfile de toda la fauna terrestre. Pero se sintió apesadumbrado porque no encontraba ningún ser semejante a sí. Es que en realidad se sentía solo en medio de todos los seres (1). Por eso Dios, que tenía particular providencia de su colono, decidió formar otro ser que le sirviera de compañero y solaz. Pero quiere que lo reconozca en todo como semejante a él. Para esto nada mejor que sacarlo del mismo cuerpo de Adán. Como la operación va a ser bastante dolorosa, le somete, en su calidad de experto cirujano, a un fuerte anestésico: nos dice el texto que le infundió un profundo sopor que le hizo totalmente insensible a la terrible operación quirúrgica. Adán despierta y al punto reconoce a su inesperada compañera: «Esto sí que es ya hueso de mis huesos y carne de mi carne»... (II, 23) (2). No se puede hacer una descripción poética más vívida del origen del amor

(1) El texto sagrado recalca efectivamente el que el hombre no encontró ningún ser semejante a él con el que pudiera emparejarse. Algún autor ha hecho notar con agudeza que quizá en estas palabras se alude al complemento sexual del hombre. Es decir, a la condenación del vicio de bestialidad. Del hecho de que el hombre sea totalmente trascendente y superior a los demás seres creados, parece seguirse que no es decoroso para él las relaciones sexuales con aquéllos. No debemos olvidar que los destinatarios a los que se dirige el relato bíblico son un pueblo rudo, de costumbres beduínas que vive constantemente en medio de sus ganados, en cuyo ambiente no era raro el vicio de la bestialidad tan condenado en la Sagrada Escritura (Ex. XXII, 18. Dt. XVII, 21. Lev. XVIII, 23-25. XX, 15). (Cfr. Lambert S. J. «L'Encyclique «*Humani Generis*» et l'«*Ecriture Sainte*», Nouvelle Revue Theologique. 1951, Mars, p. 236-237).

(2) También este detalle de la formación de la mujer, de una costilla o de un costado (según se quiera entender la palabra hebrea «*Tselah*») parece pertenecer al fondo primitivo folklórico de diversos pueblos. El Dr. Frazer, en la obra antes citada, recoge algunas tradiciones sobre el particular, y entre ellas ésta: «Según los habitantes de Tahiti, después de haber creado el dios supremo, Taaroa, el mundo, formó al hombre de la arcilla roja, que era el alimento de los hombres hasta que fué creado el pan. Un día Taaroa infundió un sueño al hombre que había creado, y durante este sueño le quitó un hueso (*iwi*) y de él hizo una mujer, que dió al hombre por esposa... El misionero que recogió por primera vez esta leyenda instintivamente la relacionó con el relato bíblico, e incluso quiso ver un paralelismo entre el nombre de «*Ewa*» y el de «*Iwi*» (hueso)...

... Los habitantes de Maori creen que la mujer fué hecha del costado del primer hombre. Lo mismo se dice entre los Karenos de Birmania: una

conyugal. Sería pueril tomar este relato en su acepción obvia y literal. El autor quiere hacer ver cómo el hombre y la mujer proceden ambos de Dios y, por otra parte, quiere mostrar cómo los dos seres se completan y están destinados a formar una sola *carne*, como expresamente se afirma en el texto bíblico. Lo más lógico es pensar que la primera pareja humana fué formada a la vez por Dios en su distinción de sexos, como expresamente se dice en el texto que antes hemos estudiado del capítulo primero. Luego tampoco aquí debemos buscar enseñanzas científicas acerca del origen de la humanidad.

Pero aquí encontramos afirmado expresamente que al principio hubo una pareja *única* y, en consecuencia, la afirmación taxativa de un tronco primitivo común a toda la humanidad. Más tarde, después del pecado original, en la maldición divina, se dice que Adán puso a su mujer el nombre de Eva, porque iba a ser la «madre de todos los vivientes» (III, 20). Luego en la mente del hagiógrafo aparece clara la afirmación de la unidad del género humano.

Además, en el capítulo siguiente se nos narra la caída del primer hombre, cuyas consecuencias se hacen recaer sobre *toda* la humanidad, como se ven en la maldición de Adán y Eva. Luego encontramos aquí la enseñanza dogmática del hecho y de la transmisión del pecado original. Esto sí que entra de lleno en el marco de los Libros Sagrados. Se trata de un hecho *histó-*

divinidad creó al hombre formándole de la tierra, y creó la mujer tomándola de un *costado* del hombre. (Frazer, op. cit. p. 6-7).

Indudablemente la expresión bíblica «esta vez sí que es carne de mi carne y hueso de mis huesos», presentada como una exclamación de Adán al encontrar inesperadamente a su compañera como complemento suyo, en contraposición a la constatación dolorosa anterior, después del desfile de los animales ante él, de que se encontraba solo, y sobre todo de que le faltaba algún complemento exigido por unas tendencias misteriosas pasionales que sentía en su naturaleza, indica claramente el efecto de la atracción sexual de ese «Eros», de esa inclinación instintiva hacia algo fuera de su misma persona que le completara. Y respondiendo a esta inclinación universal e íntima de la naturaleza humana surgen esas leyendas que arriba citamos, en las cuales se da como supuesto un desdoblamiento de la personalidad, al menos cuanto al cuerpo del primer hombre. Esa atracción sexual, sentida en todos los hombres de todas las latitudes, ha hecho que la imaginación popular creara ese origen misterioso de la mujer como proveniente del mismo varón: si se atraen—reflexiona el hombre primitivo—es porque antes estuvieron unidos. De ahí la extensión general de la leyenda de los andróginos primitivos, que encontramos en Beroso, el Rig Veda y en Aristófanes.

rico, pero con trascendencia *dogmática*. Y ese hecho y esa transmisión no se salvan en las hipótesis poligenistas. Según éstas se ha pensado en un pecado *colectivo* en el que hubieran incurrido los distintos primeros hombres que habrían surgido en diversos continentes como consecuencia de la evolución. Esto parece inconcebible aun racionalmente.

Por otra parte tenemos el texto importantísimo de San Pablo de la Epístola a los romanos. En ella, al trazar el paralelismo entre el pecado de Adán y la redención de Cristo, parte del supuesto de que el pecado provino en realidad de la transgresión de *un solo* hombre: «Por *un* solo hombre el pecado entró en el mundo» (Rom. V, 12). Indudablemente que el texto de San Pablo depende del Génesis, y es como un reflejo del mismo. Ello prueba que la tradición israelita así lo concebía. Para el Apóstol de las Gentes el pecado es hereditario precisamente porque supone la *unidad* del género humano. En ese supuesto se desenvuelve el paralelismo antitético entre Adán y Cristo: «Como por *un solo* hombre el pecado se extendió a muchos, así por la gracia de *uno*, Cristo, la gracia sobreabundó en muchos. Todos mueren porque todos han pecado en Adán. Esto sólo se comprende en el supuesto de que Adán sea el *jefe único* de esta comunidad que participa de su culpa. Esta es la razón fundamental para S. Pablo para justificar la culpabilidad universal y hereditaria de la humanidad.

La Iglesia ha recogido esta doctrina de la Escritura y la ha ratificado solemnemente en una declaración dogmática. Es, pues, insostenible en buena ortodoxia, la posición de los católicos que creen salvar la realidad de la culpa original en un imaginario (inimaginable) pecado colectivo.

Como conclusión podemos decir: a) Encontramos en los dos capítulos primeros del Génesis una doble tradición respecto de la creación de la primera pareja humana, que el último redactor, nuestro hagiógrafo actual, yuxtapone materialmente sin preocuparse de limar pequeñas incoherencias y aristas que parecen herir nuestro sentido crítico histórico moderno, pero no el sentido histórico de los lectores orientales a quienes originalmente iba dirigida la narración. El autor sagrado recoge y transmite estas narraciones populares, y con toda sencillez y muchas veces en sentido figurado las presenta a sus lectores, des-

tacando y como dirigiendo la atención de éstos hacia unas enseñanzas ético-religiosas, que sobre todo interesan al redactor destacar. No tiene nada de particular que estas tradiciones populares se encuentren en el acerbo folklórico de otros pueblos de mentalidad también primitiva. El Espíritu Santo se sirve de este ropaje folklórico y literario para acomodarse a las inteligencias infantiles («rudi populo condescendens») de los destinatarios inmediatos a quienes se dirijan estas narraciones. Pero siempre salvando la pureza monoteísta y ética de sus relatos, lo que hace que la narración genesíaca está muy por encima de todas las otras cosmogonías de los pueblos antiguos.

b) Los textos del Génesis no se oponen ni patrocinan la concepción evolucionista del *cuerpo* humano. Esta es una cuestión meramente *científica* y, por tanto, al margen de la Biblia. Es cierto que a primera vista parece enseñarse el origen del *cuerpo* humano como procedente de la materia *inanimada* modelada y activada directamente por Dios. Pero no debemos olvidar tampoco la repetida doctrina de Santo Tomás, recogida por S. S. León XIII, de que el Espíritu Santo se acomoda («rudo populo condescendens») a la manera de pensar de los contemporáneos del hagiógrafo. Este es un mero instrumento en manos del Espíritu Santo, y el resultado de la acción de ambos es algo muy humano y muy divino. Estas dos características de toda la S. E. aparecen claramente en los primeros capítulos del Génesis. Al lado de las enseñanzas religiosas, totalmente trascendentes a la inteligencia humana sobre nuestro origen, están las concepciones *folklóricas* que reflejan el ambiente de la época en que se escribió el libro. Luego resulta impropio buscar en las páginas bíblicas razones a favor o en contra del transformismo, siempre que se trate sólo del origen del *cuerpo* humano. En efecto, en estos textos se nos dice que el cuerpo humano fué formado del polvo, pero sería demasiado querer deducir de esto un argumento en contra del evolucionismo, como sería ilógico, dado el carácter de la Biblia, querer encontrar base escrituraria para ello en los otros pasajes del capítulo primero del Génesis en donde se dice que Dios mandó a las *aguas* «que hicieran *producir* toda clase de animales acuáticos». Y, por el contrario, sería anticientífico buscar base bíblica a la doctrina del fixismo de las especies en aquello que se dice en el

mismo capítulo de que «Dios formó las plantas según su *especie*». Hay que tener siempre en cuenta el género literario de estos capítulos... Sus páginas están llenas de poesía y folklore oriental, y el querer aferrarse a un sentido estrictamente obvio nos llevaría a concepciones inverosímiles que no harían sino excitar la hilaridad de los enemigos de la Religión. Al final del capítulo primero, por ejemplo, se dice que el Creador asignó la comida propia de todos los animales creados, incluso del hombre, a base sólo de hierbas y frutos. ¿Es que debemos concluir de esto que antes del pecado los animales carnívoros eran de otra constitución orgánica? Ridículo sería afirmarlo. Santo Tomás dice expresamente que el pecado original no cambió la naturaleza. El orden natural siguió su curso normal. Lo que aquí el hagiógrafo quiere expresar es únicamente que entonces reinaba la máxima paz en la obra de Dios, de modo que los seres no se atacaban unos a otros. Es la misma concepción de Isaías en los tiempos mesiánicos: el lobo y el cordero vivirán juntos, el león comerá paja como el buey manso, un niño le apacentará y podrá meter impunemente su mano en la boca del basilisco (Is. XI, 6-8) No queramos aquilatar demasiado las frases poéticas. Ya sabemos que la poesía tiene sus fueros, que todos debemos respetar. Santo Tomás dice reiteradamente que «no se deben explicar las cosas de la Religión de modo que se expongan al ridículo sus verdades». Una interpretación demasiado literarística y cerrada de los primeros capítulos del Génesis comprometería ante el público culto la seriedad y dignidad de la Sagrada Escritura.

c) En la S. E. se insinúa la intervención *directa* de Dios en la infusión del alma. En las palabras misteriosas «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza» y en las otras en que se dice que infundió en la figura de barro un soplo de vida, parece insinuarse la infusión de un principio vivificador, por el que el hombre se distingue radicalmente del resto de los animales. Esta es la razón de su señorío sobre todo lo creado.

d) En la Biblia se enseña expresamente el hecho y la realidad de la trasmisión del pecado original. Luego es inadmisibile toda teoría que compromete esta verdad dogmática. San Pablo, sin duda con especial inspiración divina, desarrolla y destaca

esta enseñanza derivada de las páginas del Génesis. Como en otras cuestiones es necesario acudir a la analogía de la fe para valorar debidamente el alcance de muchas palabras de los Libros Santos. En el A. T. se afirma que por el pecado de Adán entró en el mundo la muerte. San Pablo dirá además que todos los hombres pecaron en Adán.

e) Por consiguiente, si por poligenismo se entiende la aparición independiente de distintos *primeros hombres* en diferentes latitudes, podemos decir que es una doctrina contraria formalmente a la Sagrada Escritura. Se compromete la realidad del pecado original y, en consecuencia, cae por tierra el sentido de Redención, de Mesianismo, que es el centro doctrinal de toda la Biblia.

f) Luego si se admite el origen *evolutivo* del *cuerpo* humano, es preciso suponer que el Creador, en un momento dado y en un lugar determinado de la tierra, haya impreso en un ser, ya dispuesto *corporalmente*, un principio espiritual, el alma, por el que ese ser se constituya realmente en ser humano. Y además, es necesario suponer, en buena ortodoxia, que de ese *nuevo ser único* proceda todo el género humano.

El Santo Padre, en su alocución a los miembros de la Academia Pontificia de Ciencias, había dicho en el año 1941: «Las investigaciones de la Biología, de la Morfología y de la Paleontología sobre los problemas concernientes al origen del hombre, no han dado hasta ahora nada de positivamente claro y cierto. No queda sino dejar al futuro la respuesta a la cuestión, por si un día la ciencia, iluminada y guiada por la Revelación, pudiera dar resultados seguros y definitivos sobre un problema tan importante» (A. A. S. 1941, 506-507).

Finalmente el Sumo Pontífice, en la Encíclica «*Humani Generis*» concreta más y distingue expresamente la posible actitud del católico frente a los dos problemas del *Evolucionismo* y del *Poligenismo*, y así, mientras recomienda prudencia y moderación hacia aquél por parte del intelectual católico, dejándole en cambio cierta libertad de opinar, ante el problema del *Poligenismo*, en cambio, el Santo Padre niega rotundamente esa libertad de opinar porque toca de lleno a los fundamentos dogmáticos de nuestra Religión. He aquí el texto íntegro del sen-

sacional documento eclesiástico: «Por eso el Magisterio de la Iglesia no prohíbe que en las investigaciones y disputas entre los hombres doctos de entrambos campos se trate de la doctrina del *Evolucionismo*, en cuanto al origen del *cuerpo* humano, de una materia viva preexistente (pues la fe católica nos obliga a retener que las almas son creadas inmediatamente por Dios) según el estado actual de las ciencias humanas y de la sagrada Teología, de modo que las razones de una y otra opinión, es decir, de los que defienden o impugnan tal doctrina, sean sopesadas y juzgadas con la debida gravedad, moderación y templanza, con tal que todos estén dispuestos a obedecer al dictamen de la Iglesia, a quien Cristo confirió el encargo de interpretar auténticamente las Sagradas Escrituras y de defender los dogmas de la fe.

»Empero, algunos, con temeraria audacia, traspasan esta libertad de discusión, obrando como si el origen mismo del cuerpo humano de una materia viva preexistente fuese ya absolutamente cierto y demostrado por los indicios hasta el presente hallados y por los raciocinios en ellos fundados, y cual si nada hubiese en las fuentes de la revelación que exija una máxima moderación y cautela en esta materia.

Mas tratándose de otra hipótesis, es, a saber, del *Poligenismo*, los hijos de la Iglesia no gozan de la misma libertad, pues los fieles cristianos no pueden abrazar la teoría de que después de Adán hubo en la tierra verdaderos hombres no procedentes del mismo protoparente por natural generación, o bien de que Adán significa el conjunto de los primeros padres, ya que no se ve claro cómo tal sentencia pueda compaginarse con lo que las fuentes de la verdad revelada y los documentos del magisterio de la Iglesia enseñan acerca del pecado original, que procede del pecado verdaderamente cometido por un solo Adán, y que difundiéndose a todos los hombres por la generación, es propio de cada uno de ellos.

...Los once primeros capítulos del Génesis, aunque propiamente no concuerden con el método histórico usado por los eximios historiadores grecolatinos y modernos, no obstante pertenecen al género histórico en un sentido verdadero, que los exégetas han de investigar y precisar, y que los mismos capítulos

con estilo sencillo y figurado, acomodado a la mente del pueblo poco culto, contienen las verdades principales y fundamentales en que se apoya nuestra propia salvación, y también una *descripción popular* del origen del género humano y del pueblo escogido.

FR. MAXIMILIANO GARCIA CORDERO, O. P.
Profesor en la Universidad Pontificia de Salamanca

Pío XII y Santo Tomás

«Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur «ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia», C. J. C. can. 1326, 2, quandoquidem plurimum saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sanae progressionis fructus utiliter et secure colligendos» (1).

La enérgica expresión, *Ecclesia exigit*, reclama de parte de sus hijos, que sinceramente desean serle fieles y obedientes, una seria meditación sobre el sentido y alcance de la misma. Para ello sería preciso recoger todos los documentos pontificios relativos a Santo Tomás; pero un trabajo semejante excede con mucho los límites de un artículo de revista, aunque sea largo. Nuestra empresa es más modesta y nos consideraríamos felices con poder dar a nuestros lectores una idea de lo que Pío XII ha dicho sobre el particular. Claro que la misma exposición nos obliga a citar documentos de Papas anteriores, que completan o explican los de Pío XII; esta confrontación de textos facilita grandemente su inteligencia para no darles ni más valor, ni menos del que realmente tienen. Obedeciendo a este mismo deseo de fidelidad al pensamiento de la Iglesia, reproducimos los textos en latín.

Quien desee más amplia información sobre nuestro tema, la encontrará muy copiosa en S. M.^a RAMIREZ, O. P., *Suma Theo-*

(1) PÍO XII, *Humani generis*; AAS, XLII (1950), p. 573.

lógica de Santo Tomás de Aquino. Vol. I. Introducción general, pp. 88-176. Madrid, La Editorial Católica, 1947.

Excluyendo de intento toda polémica, nos dirigimos únicamente a aquellos que con toda sinceridad desean conocer su obligación en este punto para traducirla a la práctica. Como es justo, y el título de nuestro trabajo lo pide, emplearemos todos los documentos emanados de Pío XII sobre Santo Tomás, sin ocultar ninguno. He aquí la serie de los mismos: en primer lugar, por su importancia capital, la Encíclica *Humani Generis*, con cuyas palabras hemos querido comenzar nuestro artículo: luego citamos: *Sermo* ad alumnos seminariorum... qui in Alma Urbe ad sacerdotium efformantur; AAS, XXXI (1939), pp. 246-247.—Epístola *Quandoquidem qui sacris humanisque disciplinis* ad Revdum. P. Martinum Stanislaum Gillet, O. P.; AAS, XXXIV (1942) pp. 96-99.—*Allocutio* ad Patres Societatis Iesu in XXIX Congregatione generali electores, XXXVIII (1946), p. 384.—*Allocutio* ad Patres delegatos ad Capitulum generale Ordinis Fratrum Praedicatorum; ib., pp. 387-388.—*Allocutio* ad eos qui interfuerunt tertio Thomistico internationali Conventui, Romae habito, XLII (1950), pp. 734-735. Por último séanos permitido reproducir aquí el Prefacio que Pío XII personalmente compuso en honor de Santo Tomás, y cuyo uso, que sepamos, ha sido concedido solamente a la Orden Dominicana. Dice así el Papa: «qui Beatum Thomam Doctorem, vitae innocentia et ingenii sublimitate vere Angelicum, in Ecclesia tua suscitare voluisti, ut eam saluberrima et firmissima communiret doctrina et solis instar illustraret; cujus sapientiam omnibus praecipue commendatam, totus admiratur Orbis terrarum...»

Pío XII manda seguir a Santo Tomás.— Que el seguir a Santo Tomás sea, no sólo un deseo, sino también un verdadero precepto del Papa, es cosa evidente. Bastaría para probarlo la fuerte expresión «Ecclesia exigit», al principio del párrafo que la *Humani generis* (2) dedica a Santo Tomás. Pero el Papa ha insistido todavía mucho más. Cuatro veces urge el cumplimiento de la obligación impuesta por el canon 1366, 2: en el discurso a los seminaristas de Roma (3), en la carta al P. Gillet (4), en

(2) XLII (1950), p. 573.

(3) XXXI (1939), p. 246.

(4) XXXIV (1942), p. 97.

el discurso a los Dominicos (5). y en la *Humani generis* (6). Esta insistencia del Papa prueba no sólo el carácter preceptivo del canon 1366, 2, sino además que el precepto en él enunciado es de gran trascendencia; sería injurioso para el Papa el sólo pensar que insistía tanto para exigir el cumplimiento de una cosa baladí.

Mas no es esto todo. En el discurso a los Dominicos, Pío XII interpretando las normas de la constitución *Deus scientiarum Dominus* sobre la enseñanza de la Filosofía y Teología, reconoce que son normas preceptivas: «Philosophia proponatur oportet —hoc ibidem praecipitur— ita ut auditores plena cohaerentique synthesi doctrinae ad methodum et principia Sti. Thomae Aquinatis instituantur»; et in theologia, «veritatibus fidei expositis et ex Sacra Scriptura et Traditione demonstratis, earum veritatum natura et intima ratio ad principia et doctrinam S. Thomae Aquinatis investigentur et illustrentur» (7). Y poco después añade por su propia cuenta: «Propterea quod haec pondus habent legis, quae cunctis philosophiae et theologiae catholicis scholis viget, multo magis a vobis speramus fore, ut non solum externo ductu, verum etiam intimo iudicio et studio celsis his obsequamini normis ad universam catholicam doctrinam... spectantibus» (8). Poco antes había dicho que Santo Tomás goza de «singularis auctoritas, ipso in Codice Juris Canonici decretorio modo asserta» (9). En el *Sermo* a los seminaristas de

(5) XXXVIII (1946), p. 387.

(6) XLII (1950), p. 573. Aunque sin citar expresamente el canon, reproduce sus palabras cuando, dice exaltando los méritos del B. Pío X: «E necessario forse di ricordare il nuovo impulso dato agli studi biblici? l'efficace incremento a quelli filosofici e teologici secondo il metodo, la dottrina e i principi dell' Angelico Dottore?» (*Illocutio ad multitudinem... beatificationem Pii Papae Decimi devote celebrantem*; XLIII [1951], p. 473). La S. Congregación de Seminarios y Universidades no hace mucho recordaba al episcopado brasileño las normas dadas por León XIII y Pío XII sobre esta materia; después de reproducir el canon 1366, 2, añadía: «Não se pode, portanto, duvidar do pensamento e da vontade da Santa Igreja; e, sem dúvida, entre os que devem especialmente demonstrar a própria submissão à Igreja, estão precisamente os clérigos que se formam para o seu serviço e os professores aos quais Ela confiou a educação dos seminaristas» (Epistula ad Emos, PP. DD. Cardinales atque... ceteros Ordinarios Brasiliae: *De recta clericorum institutione rite provchenda*; AAS, XLII, p. 838). Es muy significativa la fecha de la carta: «7 de março de 1950, na festa de Santo Tomás de Aquino» (ib., p. 844).

(7) XXXVIII (1946), p. 388.

(8) L. c.

(9) L. c., p. 387.

Roma, después de citar y explicar el canon 1366, 2, añade: «*haec praecepta a Decessoribus Nostris iampridem data, nostrarum partium ducimus in praesenti recolere et, si alicubi desiderentur, ex integro instaurare*» (10). En el discurso a los Jesuitas el Papa elogia grandemente la labor que realizaron y realizan en servicio de la ciencia eclesiástica: «*Ipsi officium exercetis, sive ore sive scriptis, theologiam, Sacras Litteras, caeterasque ecclesiasticas disciplinas, philosophiam quoque docendi: eximius hic vobis honor, nobilis labor*» (11); y unas líneas después añade: «*Societatis Jesu igitur sodales, ut tantae spei fideliter respondeant, omni diligentia suas observent leges, quae ipsis praecipiant, ut tanquam solidiorem, securiorem, magis approbatam Constitutionibusque consentaneam doctrinam S. Thomae sequantur*» (12).

¿A quiénes obliga este precepto de seguir a Santo Tomás? El Papa responde en términos categóricos: «*Haec pondus habent legis, quae cunctis philosophiae et theologiae catholicis scholis viget*» (13). Y en la Carta al P. Gillet nos dice: «*Ut igitur omnes quotquot catholicas cuiusvis generis scholas celebrant Thomam Aquinatem caelestem Patronum colere, revereri et imitari debent, ita ii potissimum qui in philosophicis ac theologicis studiis exercentur... eundem ducem atque magistrum sequantur oportet*» (14).

Según esto, el precepto de seguir a Santo Tomás obliga a todos los católicos que se dedican al estudio; pero de modo especial a los cultivadores de las disciplinas filosóficas y teológicas. Y de modo semejante el patrocinio de Santo Tomás, aunque se extiende a todas las escuelas católicas, ha sido especialmente decretado por la Iglesia para tutela de los estudios filosóficos y teológicos (15). Por eso, no obstante ese patrocinio universal, la Iglesia señala patronos particulares para ciertos grupos de investigadores católicos; como, por ejemplo, San Alberto Magno para quienes se dedican al estudio de las ciencias físicas y

(10) XXXI (1939), p. 246.

(11) XXXVIII (1946), p. 384.

(12) L. c. El Papa se remite a *Epitom.* nn. 315-318.

(13) XXXVIII (1946), p. 388.

(14) XXXIV (1942), p. 97.

(15) L. c., p. 96.

naturales; precisamente este patronato de San Alberto es el tema de que directamente se ocupa la carta al P. Gillet.

El precepto impuesto por el canon 1366, 2, que con tanta insistencia urge Pío XII, es precepto de *seguir a Santo Tomás*; para cumplirlo *no basta leer sus obras* ni decir de él unas cuantas frases laudatorias; es preciso seguirlo: «*sancte teneant*».

Pío XII, las 24 tesis tomistas y el sistema de Sto. Tomás.

A 29 de Junio de 1914 publicó el B. Pío X el Motu Proprio *Doctoris Angelici* (16), dado solamente «pro Italia et insulis adiacentibus», como se dice en su título; en este documento el Papa hacía ver la urgente necesidad de seguir a Sto. Tomás y sobre todo aquellas doctrinas, «*quae in philosophia Sti. Thomae sunt capita*» (17). Para mejor cumplir esta voluntad del Papa, algunos Profesores de diversos Institutos religiosos pidieron a la Sagrada Congregación de Estudios que declarase cuáles eran en concreto los *capita*; a estas peticiones respondió la Congregación publicando en 27 de Julio de 1914 las 24 tesis (18), que son calificadas de «*principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata*» (19). Según este lenguaje de la Congregación son evidentes dos cosas: primera, que las 24 tesis contienen doctrina genuina de Sto. Tomás; segunda, que además son fundamentales en su sistema. Surgieron después dificultades en cuanto a la aplicación práctica de las anteriores normas y en vista de ellas se presentó a la Congregación de Seminarios y Universidades el siguiente dubium: «*Utrum omnes viginti-quatuor theses philosophicae a Sacra Studiorum Congregatione probatae genuinam Sti. Thomae doctrinam revera contineant, et, in casu affirmativo, utrum imponi debeant scholis catholicis tenendae*» (20). El 7 de Marzo de 1916, la Congregación dió la siguiente respuesta: «*Omnes illae viginti quatuor theses philo-*

(16) B. PIO X, Motu Proprio *Doctoris Angelici*; AAS, VI (1914), pp. 336-341.

(17) L. c., p. 338.

(18) SACRA STUDIORUM CONGREGATIO, *Theses quaedam, in doctrina S. Thomae contentae...*; AAS, VI (1914), pp. 383-386.

(19) L. c., p. 383.

(20) S. CONGREGATIO DE SEMINARIIS ET STUDIORUM UNIVERSITATIBUS. *Dubia circa Motu Proprio «Doctoris Angelici» et circa XXIV Theses philosophicas...*; AAS, VIII (1916), p. 157.

sophicae germanan S. Thomae doctrinam exprimunt eaeque proponantur veluti tutae normae directivae» (21).

Séanos permitido decir que el consultante mejor se hubiera limitado a proponer solamente la segunda parte del «dubium», es decir, «Utrum [theses] imponi debeant scholis catholicis tenendae», puesto que la primera estaba ya *claramente* resuelta desde el año 1914, en que la Congregación de Estudios declaró: «Eas [theses] *plane* continere Sancti Doctoris principia et pronuntiata maiora» (22). Por eso en el preámbulo a la resolución de 1916 se dice: «Cum S. Studiorum Congregatio vigintiquatuor theses philosophicas... *genuinam Sti. Thomae doctrinam continere*, die XXIX Iulii eiusdem anni, *declaraverit*...» (23). Añadamos, sin embargo, en descargo del consultante, que él mismo daba por supuesta la respuesta afirmativa a la primera parte de su «dubium», como lo manifiestan las palabras... «et in casu *affirmativo*...»

Y dicho todo esto a modo de preámbulo, ya podemos ocuparnos directamente del tema de este apartado. ¿Pío XII ha dicho algo sobre las 24 tesis? Ciertamente, al menos que nosotros sepamos, nunca empleó Pío XII las expresiones «tesis tomistas», «24 tesis», u otras por el estilo. Sin embargo, no es menos cierto que el Papa, en dos documentos, aprueba nuevamente dichas tesis: en el *Sermo* a los seminaristas de Roma y en la *Allocutio* al tercer Congreso tomístico. Y esto es lo que debemos demostrar ahora.

En el *Sermo* dice así: «Quapropter dilectissimi filii, animum afferte plenum amoris et studii erga Santum Thomam: totis viribus incumbite ut luculentam eius doctrinam intellectu perspicatis: *quidquid ad eam manifesto pertinet*, et *tuta ratione ut praecipuum in ea habetur*, libenter amplectimini» (24). Hagamos un poco de exégesis literal sobre las palabras subrayadas.

La Congregación de Estudios había dicho en 1914: «eas (theses) *plane* continere Sancti Doctoris *principia*...» (25). Pío XII habla de aquello que «*manifesto pertinet*» a la doctrina de

(21) L. c.

(22) AAS, VI (1914), p. 384.

(23) VIII, (1916), pp. 156-157.

(24) XXXI (1939), p. 246.

(25) VI (1914), p. 384.

Santo Tomás. Y ahora nos preguntamos: ¿quién puede negar la perfecta equivalencia entre las expresiones «plane continere» y «manifesto pertinet»?

Más aún; según la Congregación de Estudios las tesis contienen los «pronuntiata maiora» de Sto. Tomás y fueron redactadas en conformidad «ad *praecipua* Sancti Praeceptoris principia in re praesertim metaphysica» (26). Pío XII en el texto transcrito se refiere a aquello que «*praecipuum* in ea habetur», es decir, en la doctrina de Santo Tomás. Y preguntemos de nuevo: ¿no son perfectamente equivalentes las expresiones «pronuntiata maiora», «ad *praecipua* Sancti Praeceptoris principia» y «*praecipuum* in ea»? Luego aquí nos encontramos ante una evidente confirmación de las 24 tesis, aunque no se las mencione expresamente.

Esta confirmación de las 24 tesis no es una deducción que nosotros hagamos, sino que está contenida *inmediatamente en la letra del Papa*. A este propósito es muy interesante lo que dice el P. Ramírez: «Norunt omnes quod sensus litteralis, historicus, immediatus alicuius textus potest in eo dupliciter contineri: *explicite, distincte, signate*; et *implicite, confuse, exercite seu aequivalenter*. Postulat autem sana methodus historica quod, cum adsunt termini expliciti, distincti, formales, praeferrantur hi terminis confusis, implicitis et aequipollentibus; at illis deficientibus, confugiendum est ad terminos aequipollentes, ut critice et historice determinetur eorum sensus *immediatus*, sed confusus et implicitus (27). Y esta labor crítica e histórica se hace «sine discursu proprie dicto sed per simplicem interpretationem vel exegesis textus; nam ab actu exercito ad actum signatum non datur proprie discursus, cum sit immediata aequipollentia terminorum utrobique, sicut inter definitum et definitionem, puta inter hominem et animal rationale. Qui enim dicit: *homo*, actu implicite seu in confuso dicit: *animal rationale*, quae formula *actu* explicat distincte id quod dicebatur per terminum, *homo*, sicut definitio explicat definitum» (28). El P. Ramírez añade luego este sabroso condimento: «Quod si hoc inter fa-

(26) *L. c.*, pp. 384-385.

(27) JACOBUS M.^a RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, I, n. 321, p. 190. Salmanticae, 1942.

(28) *Id.*, *ib.*

bulas commentatorum amandetur, eo ipso in fabulam historicismi fit lapsus. Unde commentator iure respondere potest historicistae: «quid rides? mutato nomine de te fabula narratur» (29).

En resumen, la confirmación de las 24 tesis se encuentra inmediatamente en la letra de Pío XII, no *verbis explicitis*, pero sí *verbis aequipollentibus*.

Un segundo documento del Papa, en que nosotros vemos confirmadas, no sólo las 24 tesis, sino muchas más, es la *Allocutio* al tercer Congreso Tomístico: «*Victrici fortitudine, quam mentis celsitas parit, ad conclusiones progreditur [Santus Thomas]; metaphysica principia, quae sunt omnibus aetatibus commune christianae sapientiae patrimonium, usque ad extrema consecraria placide et tuto enucleando deducit*» (30). El Papa distingue entre los «*metaphysica principia*», comunes a todos los sabios cristianos de todos los tiempos, y las «*conclusiones*» o «*extrema consecraria*», a los que Santo Tomás, partiendo de sus «*principia*», llega «*victrici fortitudine*», «*placide*», «*tuto*». Tergiversaría, pues, las palabras del Papa quien quisiera limitar la aprobación a solo los principios que Santo Tomás y los restantes autores católicos admiten en calidad de «*commune christianae sapientiae patrimonium*». La aprobación se extiende mucho más, incluye los «*extrema consecraria*», a los que Santo Tomás llega con empuje arrollador: «*victrici fortitudine*». Habría que ser muy ciegos para no ver aquí las 24 tesis; éstas, por una parte, no pertenecen al «*commune christianae sapientiae patrimonium*», puesto que muchos *de común las niegan*. Por otra parte, es evidente que tales tesis se encuentran antes y no después de los «*extrema consecraria*». Pues si a estos «*extrema consecraria*» llega Santo Tomás con empuje arrollador, no queremos siquiera pensar con qué fuerza caminará por el terreno de las 24 tesis.

Pero volvamos al texto. En él descubrimos que Santo Tomás profesa unos principios y que los llevó hasta las *últimas consecuencias*: «*extrema consecraria*»; es decir, que Santo Tomás tiene un *sistema*; porque cuando poseemos unos principios lle-

(29) *Ib.* Y cita: HORATIUS, *Satyrae*, lib. I, V. 69-70, ed. Villeneuve, Collect. G. Budé, p. 34. París, 1932.

(30) XLII (1950), p. 735.

vados por lógica deducción—*deducit*, dice Pío XII—hasta las últimas consecuencias, nos encontramos dueños de un verdadero sistema científico. Y este sistema, así integrado por la conexión lógica de verdades—principios y verdades—conclusiones, es propio de Santo Tomás; los otros sabios cristianos, por lo mismo que son *otros*, no convienen con él en todo lo que se requiere para un sistema, sino sólo en los principios. Solo de éstos dice Pío XII que son el *commune christianae sapientiae patrimonium*. Que el sistema de Santo Tomás sea suyo *propio*, lo dijo expresamente el Papa en la carta al P. Gillet: «*Angelicus Doctor hoc sibi proprium praecipuumque habet, ut ea universa quae ad divinam humanamque vitam pertinent... luce sumpta de caelo illuminet ratiocinandoque collustret*» (31). Es, pues, un error, reprobado por el Papa, afirmar que Santo Tomás se limitó a sentar principios; hizo mucho más; sacó sus *últimas* consecuencias «*victrici fortitudine*». Luego Santo Tomás tiene un sistema. Este carácter sistemático de la doctrina de Santo Tomás ya lo había expresado Pío XII en el *Sermo* a los seminaristas de Roma; Santo Tomás, dice el Papa, redujo a unidad la multiplicidad de verdades racionales: «*Ea est Aquinatis sapientia quae veritates rationi non impervias... solido unitatis nexu mirifice colliget*» (32). Más aún, este sistema, propio de Sto. Tomás, es un sistema *victorioso*.

Y hecha esta pequeña digresión para justificar el título del apartado, volvamos a las 24 tesis que, de modo especial, nos ocupan al presente. ¿Qué sentido da la Iglesia a estas tesis? ¿Son tal vez una barrera que se opone a nuestras justas ansias de investigación? Veamos lo que nos dice la Iglesia.

En 1914 la Congregación de Estudios aprobó las tesis como «*pronuntiata maiora*» de Santo Tomás y en el preámbulo expresamente reconoce que su publicación se debe a que «*Sanctissimus Dominus noster Pius Papa X Motu Proprio Doctoris Angelici salubriter praescipsit, ut in omnibus philosophiae scholis principia et maiora Thomae Aquinatis pronuntiata sancte teneantur*» (33). Efectivamente, las palabras subrayadas se leen

(31) XXXIV (1942), p. 97.

(32) XXXI (1939), p. 246. Véase también el discurso a los Dominicos, XXXVIII (1946), p. 387.

(33) VI (1914), p. 383.

a la letra en el Motu Proprio (34). Sin embargo, ni la Sagrada Congregación al publicar las tesis, ni el B. Pío X en el lugar preciso en que emplea las antedichas palabras definen cuál sea su sentido y valor según la mente de la Iglesia; sólo nos dicen que las tesis son «pronuntiata maiora» de Santo Tomás. Pero poco antes, en la misma página el B. Pío X emplea la expresión «quae in philosophia S. Thomae sunt capita», con la ventaja de que aquí expresamente dice cuál sea el sentido y qué valor tienen los tales «capita». Ahora bien, nadie negará que las frases «quae in philosophia S. Thomae sunt capita» y «quae in ipsius philosophia principia et pronuntiata maiora sunt», separadas por breve intervalo, son enteramente equivalentes. Por otra parte, los *pronuntiata maiora* de que habla la S. Congregación son, por declaración suya, los mismos a que se refiere el B. Pío X. O sea, que hay perfecta equivalencia entre «capita» del Motu Proprio y «pronuntiata maiora» de la Congregación; estos «pronuntiata maiora» son en concreto las 24 tesis, pues que ella misma nos dice: «sunt autem hae» (35), y a continuación enumera las tesis.

Como resultado de todas estas equivalencias tenemos que «capita» del Motu Proprio y «24 tesis tomistas» son *la misma cosa*. Luego para saber el sentido que la Iglesia da a las tesis, basta aplicarles lo que dice de los «capita»: «Quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in opinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divinarumque rerum scientia consistit» (36). Ya sabemos lo que son las tesis: *cimientos* de nuestro saber. Y estos cimientos son sólidos, pues Pío XII nos asegura que el edificio doctrinal de Santo Tomás «solida rupe innitatur» (37). Esta solidez de los «capita» y, por tanto de las tesis, para sostener el edificio de nuestros conocimientos divinos la había expresado con más energía el B. Pío X,

(34) L. c., p. 338.

(35) L. c., p. 384.

(36) L. c., p. 338. Repetimos que la *disciplina* del Motu Proprio vige solamente en «Italia et Insulis adiacentibus». Pero las afirmaciones de carácter *especulativo* o *científico*, son verdaderas en Italia y en todo el mundo; la ciencia es de *necessariis et universalibus* y trasciende con mucho la *singularidad contingente* de las fronteras de un país, más de Italia, que es un país muy estrecho.

(37) XXXVIII (1946), p. 387.

cuando dijo de aquéllos: «*Quibus submotis aut quoquo modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant verborum significationem, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae Magisterio proponuntur*» (38). ¿A quién se le ocurrirá pensar si quiera que los cimientos pueden ser un estorbo para la construcción?

Al hablar de *cimientos*, de *roca firme*, aplicando estos términos al orden del conocimiento, empleamos un lenguaje metafórico. Y ¿qué significan estas metáforas? Dice Santo Tomás que para conocer el valor de un término en su acepción metafórica, primero hay que saber lo que significa en su sentido propio (39). Cimiento en sentido propio es lo que da seguridad y consistencia a un edificio, lo que sostiene toda la construcción. Cimiento en el orden intelectual será también aquello que dé seguridad y consistencia a nuestros conocimientos; y para esto se requiere que derrame su luz sobre las demás verdades iluminándolas para que así nuestra adhesión a ellas sea *segura, firme*. Las tesis, pues, esparcen luz abundante sobre el mundo del conocimiento y nos permiten caminar por él *con seguridad y firmeza*.

De aquí es fácil colegir cuáles deban ser nuestros sentimientos ante las tesis. Pero dejemos a Pío XII que nos lo diga él: «*Quidquid ad eam [doctrinam S. Thomae] manifesto pertinet... libenter amplectimini*» (40).

Las 24 tesis, nos dice la Congregación de Estudios, están redactadas conforme «*ad praecipua Sancti Praeceptoris principia in re praesertim metaphysica*» (41). Y de esta *res metaphysica* leemos en *Doctoris Angelici*: «*Omnes qui philosophiae et theologiae tradendae dant operam, illud admonitos iam volumus, si ullum vestigium, praesertim in metaphysicis, ab Aquinate discederent non sine magno detrimento fore*» (42).

(38) VI (1914), p. 338.

(39) I, q. 13, a. 6.

(40) XXXI (1939), p. 246. No será necesario repetir que hay equivalencia entre «manifesto pertinet» y «24 tesis».

(41) VI (1914), pp. 383-384.

(42) L. c., p. 338. Esta misma idea, con pequeñas variantes de expresión, había expresado ya en la *Pascendi*, en el *Motu Proprio Sacrorum Antistitum* y en el también *Motu Proprio Praeclara*, que son los documentos a que aquí alude, cuando dice: «*illud admonitos iam volumus*».

Seguramente nuestros lectores nos agradecerán un breve complemento histórico acerca de las 24 tesis (43). Su redacción se debe al P. Guido Mattiussi, S. I., que recibió el encargo del Cardenal Lorenzelli, Prefecto de la Congregación de Estudios. Los Dominicos habían enseñado dichas tesis antes de ser publicadas, las enseñaron después y las enseñarán siempre, pero no tuvieron parte en su redacción; es interesante hacer resaltar este hecho para que nadie piense que la publicación de las tesis obedece a un intento de propaganda. Enseguida de publicadas, murió el B. Pío X y pensaron algunos que Benedicto XV no daría importancia al pequeño *syllabus*; mas pronto cambiaron de parecer, cuando vieron que el Pontífice encargaba a los Padres Mattiussi, S. I. y Hugon, O. P., escribir sendos comentarios a las 24 proposiciones. Los comentarios del primero se publicaron en *La Civiltà Cattolica*; el director de la revista quiso impedir la publicación del último artículo, pero se trataba de un deseo del Papa y tuvo que ceder.

Con ocasión de las 24 tesis se originaron serios debates entre los intelectuales católicos; pero la lucha no fué entre Jesuitas y Dominicos, sino entre Jesuitas tomistas (Mattiussi y otros) y Jesuitas antitomistas. Las disputas produjeron no poco desasosiego dentro de la Compañía; para calmarlas, la Congregación de Seminarios y Universidades, debidamente autorizada por Benedicto XV, mitigó la disciplina del *Motu Proprio Doctoris Angelici*, declarando que las tesis no se imponían como obligatorias, sino como normas directivas seguras. Poco después se promulgó el Código de Derecho Canónico, que en el canon 1366, 2, manda seguir a Santo Tomás. De nuevo surgieron dificultades y para resolverlas definitivamente el Prepósito General de la Compañía acudió a Benedicto XV pidiéndole que confirmase las libertades, de que en esta materia había gozado antes la Compañía; el Papa accedió a la petición en carta dirigida a dicho Prepósito General. Pero esta carta es un documento

(43) Puede verse esta materia expuesta por TITO SANTE CENTI, O. P., *Breve sintesi del pensiero filosofico di San Tommaso*; en S. TOMMASO D'AQUINO, *La Somma Teologica. Introduzione generale*, pp. 268-272. Sobre la relación entre tomismo de las 24 tesis y tomismo de Santo Tomás véase C. GIACON, S. I. *Le grandi tesi del tomismo*, p. 6. Milano. Citamos la segunda edición que no lleva fecha. Al fin de la obra, pp. 311-314, puede verse el enunciado de las 24 proposiciones.

enteramente *privado*; nunca se publicó en *Acta Ap. Sedis*, que es el *único* Comentario oficial de la Iglesia; se sabe además que el Papa procedió así aconsejado por Billot, S. J.

Pío XII y la interpretación de Santo Tomás.—a) *Lo que en Santo Tomás no necesita interpretación.*—Interpretación es el acto del intérprete, en cuanto tal. Como la Iglesia habla en latín y no en español, en vez de dar la definición de intérprete, debemos dar la de *interpres*. «Interpres—dice Forcellini—generatim est internunciatus, qui in aliqua re agenda medium se interponit quasi consiliator et auctor... Speciatim, quoniam huiusmodi hominis eorum animos sciscitantur, quibuscum agunt hinc *interpres accipitur etiam pro eo qui obscura exponit*» (44). Evidentemente nosotros nos quedamos con esta segunda acepción de *interpres*: la persona, el autor en nuestro caso, que explica ciertas doctrinas, que en otro están *oscuras*. Con esto el trabajo del intérprete, en cuanto tal, queda bien delimitado; su misión es explicar lo *oscuro*: lo que en un autor está claro no necesita explicación, ni por lo tanto cae bajo el dominio del intérprete, en cuanto tal. Esto ya lo había dicho bien claro Santo Tomás: «Sicut enim dicit Hieronymus, *illud oportet designari, de quo posset esse dubium. Illud autem quod non est dubium, relinquatur intelligenti*» (45).

De aquí se sigue que la necesidad de intérprete está en proporción de la oscuridad de un determinado autor; y si todas las afirmaciones de un autor fueran claras, ese autor no necesitaría de intérprete, sino de *inteligentes* lectores: «quod non est dubium relinquatur intelligenti». Pero, dada la imperfección de nuestro lenguaje, que en muchos casos no se adecua con la sublimidad de las ideas, es imposible que en las obras humanas no haya alguna oscuridad a no ser cuando tratan de banalidades; pero no es éste ciertamente el caso que nos interesa. Toda obra en que se exponen verdades altas ha de encerrar alguna oscuridad. Ocurre otras veces que la oscuridad está no sólo en la expresión verbal, sino también en la mente o en las ideas del escritor, y en tal caso el lenguaje por fuerza tendrá que ser os-

(44) FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, II, pp. 905c-906a. Patavii, 1940. En la palabra *interpretatio* es mucho más breve y no añade nada de interés para nuestro caso.

(45) *In Epist. ad Heb.* I, 13, lec. 6; ed. Marietti, p. 308a, Taurini, 1929

curo. Pero una inteligencia prócer, aún con todas las limitaciones humanas, posee sus ideas con claridad y sabe expresarlas nítidamente. Por tanto, una obra, en que la mayor parte de las cosas estén oscuras, no puede ser obra de un genio.

Que Santo Tomás haya poseído una inteligencia genial, *casi angélica*, lo ha dicho cien veces la Iglesia. Luego es evidente que su doctrina, sus ideas, han de ser *claras* y encontrarse en sus obras *claramente* expresadas; lo que haya de oscuridad, inherente a toda obra humana no puede afectar ni a la mayor parte de sus ideas, ni por lo mismo a las principales; porque si las principales ideas de una obra son oscuras, toda ella será oscura; lo secundario se reduce a lo principal y se explica por ello; y si lo principal está oscuro, es decir, sin explicar, ¿qué explicaciones podrán derivarse de allí? Esto mismo ha de aplicarse también al lenguaje.

Pero nuestras afirmaciones no están garantizadas solamente por una deducción de orden psicológico. Pío XII habló con la suficiente claridad; no se contentó con encomiar la prestancia de la inteligencia de Santo Tomás, sino que descendió a describirnos su obra. De la doctrina del Santo dice que es *luminosa*: «totis viribus incumbite ut *luculentam* eius [S. Thomae] doctrinam intellectu perspiciaitis» (46). «Ea enim est Aquinatis sapientia, quae veritates rationi non impervias *vivida luce illustratas aptissimo eodemque solido unitatis nexu mirifice colliget*» (47). En la Carta al P. Gillet dice el Papa que Santo Tomás recogió y sistematizó en síntesis de *admirable claridad* todo el patrimonio científico de sus predecesores: «id universum *miro ordine luculentaque perspicuitate* digestum... composuit ordinavitque» (48). «Angelicus Doctor hoc sibi proprium praecipuumque habet ut ea universa, quae ad divinam humanamque vitam pertinent, *luce sumpta de caelo illuminet ratiocinandoque collustret*, et quidquid philosophia attigerat, in summam redigens, *miro ordine componat ac coagmentet*» (49).

Una de las condiciones más necesarias para que la doctrina de una obra resulte clara es el buen orden de la exposición, y

(46) XXXI (1939), p. 246.

(47) L. c.

(48) XXXIV (1942), p. 97.

(49) L. c.

cuando falta este orden, aunque el lenguaje sea elegante, la doctrina por necesidad habrá de ser oscura. Ya lo dijo Santo Tomás en el prólogo a la Suma: «Consideravimus namque huius doctrinae novitios, in his quae a diversis conscripta sunt, *plurimum* impediri... partim quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, *non traduntur secundum ordinem disciplinae*».

En los textos transcritos ya hemos visto a Pío XII calificar de *admirable* el orden que Santo Tomás supo dar a sus escritos. De nuevo insiste sobre ello ante el tercer Congreso Tomístico: «*Quam apta est ipsi [Sancto Thomae] in disquisitionibus partium dispositio, quam firmum argumentorum robur...*» (50). En el prefacio de Santo Tomás dice Pío XII que el Aquinate fué dado por Dios a la Iglesia para iluminarla como un sol: «*et solis instar illustraret*». ¿Cómo iluminará quien sea oscuro?

Sobre la claridad juntamente de la doctrina y del lenguaje de Santo Tomás habla Pío XII en el mismo discurso: «*Pertractate eius methodo insistentes, qua semper is sententiarum continentiam et limites definit sine inutili verborum effluentia, sed sobrio et solido sermone, illa claritate perspicuus, qua tum ipse tum scholasticae philosophiae doctores aurea sua aetate enituerunt*» (51).

Si a la claridad de la doctrina contribuye el orden, a la claridad del lenguaje no contribuye menos la propiedad en la selección de los vocablos; quien emplea para cada cosa el término que la designa con propiedad, ese tal habla un lenguaje clarísimo. Y esta propiedad de expresión, según Pío XII, se encuentra también en las obras de Santo Tomás: «*Quam... lucida dicendi proprietas*» (52).

Santo Tomás, pues, tiene una doctrina clara y un lenguaje claro. La liturgia dominicana ha expresado esta verdad con una frase lapidaria: en el cuarto responsorio de los Maitines de Santo Tomás nos dice: «*Stylus brevis, grata facundia; celsa, clara, firma sententia*».

Según dijimos antes, no podría afirmarse que la doctrina de Santo Tomás es clara, si la mayor parte y lo principal estuviese oscuro. Luego la mayor parte y lo principal de la doctrina de

(50) XLII (1950), pp. 734-735.

(51) L. c., p. 735.

(52) L. c.

Santo Tomás está claro. Luego para la mayor parte y lo principal de su obra no se necesita intérprete, porque el intérprete, so pena de traicionar su título, debe limitarse a explicar lo *oscuro*. ¡Menos intérpretes y más lectores *intelligentes* es lo que necesita Santo Tomás! Porque según su propia sentencia, «quod non est dubium relinquitur *intelligenti*».

Precisemos, sin embargo, un poco más. Es un hecho que muchos encuentran a Santo Tomás, no ya oscuro, sino oscurísimo; ni ven la ilación de sus raciocinios, ni pueden seguirle en sus exposiciones; en una palabra, la *Suma* se les cae de las manos. Pero notemos que esto no pasa de ser un *hecho*, y un hecho que ciertamente no puede preponderar sobre las palabras *claras* del Papa. La explicación de este *hecho* no está en que Santo Tomás sea oscuro, sino en que la mente de tales lectores es muy *oscura*, o está muy *oscurecida*, y por lo mismo no puede entender ni aquello que el Santo deja para los lectores *intelligentes*.

¿Qué se requiere para ser lector inteligente de Santo Tomás? Para entender a Santo Tomás, como para entender a cualquier sabio insigne, se requiere ante todo penetrar en su mundo intelectual; ciertamente, quien estuviera imbuído de una filosofía materialista, historicista, etc., no entendería nada de Sto. Tomás. Así vemos también que para entender la Sagrada Escritura es preciso vivir en el mundo del autor sagrado; de lo contrario, aún cosas que estén *claramente* expresadas en la letra *no se entienden*. Santo Tomás no es una excepción a esta regla universalísima de crítica.

¿Y qué se requiere para penetrar en el mundo intelectual de Santo Tomás? Aquí, como en todas las cosas, es preciso comenzar por lo más fácil. El mismo Santo Tomás, entre los «*monita de modo studendi*» coloca en primer lugar éste: «*Ut per rivulos, non statim, in mare eligas introire; quia per faciliora ad difficiliora oportet devenire*» (53). Tratándose de conocer un escrito lo más fácil es el lenguaje; claro que para quienes lo *entienden*. Y por aquí ha de empezar quien aspire a la inteligencia de Santo Tomás; ante todo, debe conocer su

(53) En *D. Thomae Aq. monita et preces*; ed. Th. Esser, O. P., p. 17, Vienna, 1882. Notemos, sin embargo, que no todos admiten la autenticidad de estos «monita».

lenguaje. Pero, ¿cómo lo conocerá, si no lee al Santo? Es, pues, indispensable leer al Santo directamente. ¿Y cuántos hay que se ocupen en esta lectura directa? Si hoy se repitiese el caso de Abrahám intercediendo por las ciudades pecadoras, y el Padre de los creyentes, para aplacar la cólera de Dios, apelase no al número de justos, sino al de lectores del Doctor *Común*, no sabemos hasta dónde tendría que descender.

Además, sería una pura ilusión suponer que leyendo una vez la *Suma*, ya está uno familiarizado con Santo Tomás; con una simple lectura no se familiariza uno con el lenguaje de ningún autor. Se necesita mucho más, y armándose de paciencia, hay que repetir la lectura sosegadamente, ver con igual detención las demás obras y tener cierta dosis de perspicacia para notar cuáles son las fórmulas típicas del Santo. Claro que todo esto exige mucho trabajo, que no se aviene muy bien con la pereza mental de muchos; pero la pereza no lleva a la sabiduría, sino a la pusilanimidad, como dice el mismo Sto. Tomás (54), y nosotros, en cambio, buscamos un lector del Santo *sabio o inteligente*. ¿Qué decir ahora de tantos que no han leído ni una sola vez a Santo Tomás? Esos tales no tienen derecho a opinar sobre él, y si quieren tomárselo, dirán muchos disparates.

Naturalmente, el trabajo que se necesite para penetrar en las ideas, en la sabiduría de Santo Tomás, ha de ser mucho mayor. Pío XII—esto lo veremos más detenidamente después—compara la sabiduría del Aquinate con un inmenso mar; y ciertamente no es empresa fácil adueñarse de todos los secretos del mar; bajo la superficie cristalina se ocultan insospechados tesoros, que sólo a fuerza de sondear se van descubriendo poco a poco. Pues así es Santo Tomás; bajo la sencilla envoltura de su expresión límpida encierra tal sublimidad de ideas y tal riqueza de pensamiento que, aún repitiendo muchas veces la lectura, siempre se descubren horizontes nuevos (55). Aquí, de modo especial se requiere poner en práctica la máxima: «ut per rivulos...». Quien quisiera de un golpe apropiarse todo el caudal de la sabiduría tomista, pretendería un imposible. Es preciso tener calma. La precipitación es muy ajena al espíritu

(54) *In IV Eth.*, lect. 11; ed. Spiazzi, O. P., n.º 786, Taurini, 1949.

(55) Véase J. M.^a RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, I. pp. VII-VIII.

del verdadero sabio, pues según dice Pío XI, una de las notas características del teólogo—que en cuanto teólogo es sabio, porque la Teología es sapientia—es ésta: «*nihil quidquam praepropere deliberare*» (56). Siendo la precipitación enemiga de la sabiduría, quien aspire a poseer la sabiduría de Santo Tomás, debe ir por pasos contados. Primero lo fácil y luego lo difícil: «*ut per rivulos...*» Después de haberse ejercitado suficientemente en este adiestramiento preparatorio, podrá uno, sin peligro de naufragar, lanzarse al anchuroso y profundo mar de la sabiduría tomística.

El trabajo preparatorio es ciertamente duro en sí, pero el amor a la sabiduría lo hace grato para cuantos de verdad aspiran a una asimilación de la doctrina de Santo Tomás; al contacto con este insuperable maestro, irán dándose cuenta que se acrecienta el vigor de su entendimiento, que pueden remontarse en atrevido vuelo a especulaciones altísimas y allí reposar y gustar las dulzuras de la contemplación en compañía del maestro que tan sabiamente los guió. Los perezosos y amigos del regalo tuvieron que quedarse abajo, con su inteligencia obtusa, que lejos de percibir los luminosos rayos emitidos por el Sol de Aquino, más bien se ofusca con ellos. Ya dijo Santo Tomás, aunque no ciertamente refiriéndose a estos perezosos, que el entendimiento «*propter debilitatem*» «*se habet ad manifestissimam naturae, sicut oculus noctuae ad lumen solis*» (57). Para llegar «*ad manifestissimam*» en la doctrina de Santo Tomás hay que tener ojos muy penetrantes y afinarlos todavía más con el ejercicio continuo.

Pasa aquí algo parecido a lo que San Juan de la Cruz nos dice sobre la causa de las «noches» místicas; son debidas precisamente al exceso de luz, que al descender copiosamente sobre el alma imperfecta la ofusca y deja a *oscuras*; cuando el alma ha logrado purificar tanto su mirada que pueda recibir aquellos rayos de vivísima luz, cesa la noche y se hace *claro día*.

Lo dicho puede aplicarse a la doctrina de Santo Tomás en general. Para entender su doctrina teológica en particular, se requiere poseer una elevada cultura filosófica. Dejemos, sin embargo, que la Iglesia nos hable sobre este punto. Según Pío XI

(56) Epist. Apost. *Unigenitus Dei Filius*; AAS, XVI (1924), p. 139.

(57) I, q. 1, a. 5 ad 1.

«non est dubitandum quin ad *summum dignitatis culmen evecta theologia sit per Aquinatem*, cuius et numeris omnibus absoluta rerum divinarum cognitio fuit et intelligentiae vis facta mirifice ad philosophandum» (58). Habiendo sido elevada la teología al ápice de su grandeza por el Aquinate, es evidente que quien conoce esa teología es un buen teólogo. Pero según el mismo Pío XI nadie puede ser buen teólogo sin conocer la filosofía; hablando de las relaciones entre fe y razón añade, a modo de conclusión: «unde sequitur *ex inscio imperitioque philosopho fieri nunquam doctum theologum posse*» (59). El P. Ramírez dice, comentando estas palabras: «velle theologiam addiscere sine phisosophia, est velle theologiam *intelligere sine intellectu*» (60). Luego quien quiera *entender* la teología de Sto. Tomás, antes debe estudiar, y sobre todo *entender la filosofía*, no de cualquier manera, sino en grado eminente, teniendo en cuenta que la teología «ad *summum dignitatis culmen evecta* est per Aquinatem». ¿Qué pasaría, nos preguntamos, si alguien pretendiera entender el Nuevo Testamento, prescindiendo en absoluto del Antiguo? Andan, pues, muy errados quienes sin la debida preparación acuden a *consultar* la *Suma* pensando que la van a entender con perfección.

Dando un paso más, nos preguntamos: ¿Qué filosofía se requiere para entender la teología de Santo Tomás? Respondemos sin titubeo: la filosofía que Santo Tomás empleó para sistematizar su teología. Quien quisiera entender la teología de Santo Tomás a base de otra filosofía que no sea la suya, pretendería una cosa tan imposible como querer entender lo blanco por lo negro. Así, pues, ¿cómo podrán entender la teología de Santo Tomás quienes rechazan aquellas verdades que por expresa declaración de la Iglesia constituyen claramente los «*pronuntiata maiora*» de la filosofía del Angélico; quienes no admiten aquellos *extrema consecraria*», a los que él llega «*victatrici fortitudine*»? Pero dejemos a Pío XI que nos diga otra interesante palabra. Expresamente nos dice que los Obispos han de hacer enseñar «*philosophiam... opera et ingenio Thomae*

(58) Pío XI, *Studiorum Ducem*; XV (1923), pp. 317-318.

(59) *Unigenitus Dei Filius*; XVI (1924), pp. 144-145.

(60) *De hominis beatitudine*, I, p. XII.

Aquinatis ad summum perfectionis gradum adductan» (61); y, cierto, no puede pensarse una filosofía más apropiada que la suprema para entender aquella teología, que «*ad summum dignitatis culmen evecta est per Aquinatem*».

En conclusión de todo esto: antes de meterse a *interpretar* a Santo Tomás es preciso *conocer la letra* del Santo, y para esto se requiere leerlo directamente, *entender* el latín (!) y luego *entender* la doctrina. Sólo acudiendo directamente al Santo puede uno preservarse de tergiversar su pensamiento. Por algo la Iglesia nos dice: «*Ne autem supposita pro vera, neu corrupta pro sincera bibatur* providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur» (62). Nuestro personal deseo no es otro que el de la misma Iglesia: «*Ite ad Thomam*» (63).

Quien después de todo esto no logre entender a Sto. Tomás, sepa que el mismo Santo entre los «monita de modo studendi» daba éste: «*Altiora te ne quaesieris*» (64). Recuerde también aquel sabio consejo que, con palabras de San Anselmo, da el B. Pío X a todo teólogo: «*Semper eandem fidem indubitanter teniendo, amando et secundum illam viviendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem, quomodo sit. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad-ventilandum, sed submittat caput ad venerandum*» (65).

b) *Lo que en Santo Tomás necesita interpretación.*—Sería subida candidez, o insensata admiración hacia el Angélico, pensar que en su doctrina no hay absolutamente nada oscuro. Nunca la Iglesia dijo que en Santo Tomás absolutamente todo esté claro; antes bien, por el hecho de dar normas para su interpretación, presupone que hay cosas oscuras, puesto que interpretación es explicación de lo oscuro.

Veamos ante todo las palabras de Pío XII, que tienen relación con este punto. Dice a los seminaristas de Roma: «*Probamus prorsus... ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris*

(61) PIO XI, Epist. Apost. *Officiorum omnium*; XIV (1922), p. 454.

(62) LEON XIII, *Aeterni Patris*; en BERTHIER, O. P., *S. Thomas Aquinas «Doctor Communis» Ecclesiae. I: Testimonia Ecclesiae*, n.º 217, p. 195. Roma, 1914. La Encíclica ocupa las páginas 179-196.

(63) PIO XI, *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 323.

(64) Ed. c., p. 18.

(65) B. PIO X, *Encycl. Communium rerum*; AAS, I (1909), p. 381; en DENZINGER, n.º 2120.

interpretes disputare solent, libere agitari; nova vero subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi. Neque ullus privatus «se in Ecclesia pro Magistro gerat» [Benedicto XV]; nec «quid eo amplius alii ab aliis exigant, quam quod ab omnibus exigit omnium Magistra et Mater Ecclesia» [Pío XI]; neque denique vana dissidia foveantur» (66).

En el texto transcrito, aunque no muy largo, se contienen muchas cosas y de sumo interés; es preciso ir por partes, empezando por lo más fácil.

De las palabras del Papa se deduce primeramente que en Santo Tomás hay ciertas oscuridades, que podríamos llamar extrínsecas a la doctrina en sí; no provienen de que la sentencia haya sido expresada oscuramente, sino de que ignoramos las circunstancias históricas, en que la sentencia fué escrita. Tales oscuridades se esclarecen con sólo conocer la historia; no hay lugar para una interpretación, propiamente tal, de la doctrina, puesto que ésta en sí es clara; pero sólo cuando conocemos la historia resulta clara *para nosotros*. Nadie ignora la estrecha conexión entre las afirmaciones doctrinales y las circunstancias históricas que las rodean; éstas, en muchos casos, nos descubren la verdadera intención del autor al formular sus tesis y tienen por lo mismo importancia suma para precisar el sentido exacto de la doctrina.

Hoy, cuando todos conocemos y admiramos los grandes servicios que el empleo del método histórico ha prestado y presta a la exégesis bíblica, creemos que no es necesario insistir sobre este punto. Bástenos tributar nuestro homenaje de admiración a los insignes historiadores, que con su paciente labor han facilitado notablemente la inteligencia de Santo Tomás. El Papa quiere que el método histórico, con tanto éxito aplicado en el campo bíblico, se emplee también en la interpretación de Santo Tomás: «Nova subsidia ex historia deprompta in textibus Aquinatis plenius intelligendis adhiberi». Pero notemos que para conseguir este esclarecimiento de Santo Tomás, más bien que de intérpretes propiamente tales, necesitamos de lectores versados en historia. Ciertamente puede ocurrir que un historiador, muy documentado en su orden, no entienda ciertas

doctrinas de Santo Tomás por carecer de la necesaria preparación especulativa; ese historiador necesitaría que alguien le interpretase la doctrina; es verdad, mas aquí no nos ocupamos de las necesidades que padece un lector *deficiente*, sino de las necesidades a que nos somete una doctrina del Angélico, *deficientemente expresada*. Cuando las oscuridades son meramente históricas, un lector *inteligente*, conocedor al mismo tiempo de la historia—para lo cual no se necesita ser historiador de profesión—encuentra que la doctrina en sí es clara y que, por lo mismo, no cae bajo el dominio de la interpretación propiamente tal. Sin embargo, tratamos este punto aquí y no en la sección anterior, porque las doctrinas a que nos referimos son de *alguna manera* oscuras o menos claras.

Hay otras doctrinas en Santo Tomás que no sólo resultan oscuras para quien ignora la historia, sino que en sí mismas son efectivamente oscuras, y éstas son las que con todo rigor caen bajo el dominio de la interpretación; sobre ellas ha de ejercitarse la actividad del intérprete en cuanto tal. Para entender estas doctrinas, ya no basta ser lector inteligente; se requiere además ser intérprete o dejarse guiar por los intérpretes.

De Santo Tomás hay muchos intérpretes o, por lo menos, muchos que se dicen tales. ¿A cuáles hemos de acudir? A los intérpretes de *buena nota*, responde Pío XII: «*Bonae notae Angelici Doctoris interpretes*». Todo el *quid* está en determinar las *notas* que debe reunir un intérprete de *buena nota*.

Intérprete, decíamos al principio, es el que explica una doctrina oscura de *otro autor* (67). Por consiguiente, el intérprete como tal, *no habla en nombre propio, sino en nombre del autor, cuyas oscuridades interpreta*; es, como si dijéramos, un instrumento en manos del autor interpretado; debe, pues, dejarse mover *dócilmente* para no desviar el influjo del autor principal. La perfecta docilidad instrumental no es posible en quien no profese escrupulosamente el principio del *Magister dixit*. Esto

(67) No negamos que un autor cualquiera pueda darnos la interpretación de sus pasajes oscuros; antes bien, esta interpretación es la más autorizada, pues nadie mejor que él conoce su propio pensamiento. Pero lo que a nosotros nos preocupa es la interpretación de Santo Tomás y no es fácil que baje del cielo para hacer de intérprete. O, dicho con una fórmula general, no nos interesa el caso del autor-intérprete, sino del que es mero intérprete.

tiene para el intérprete categoría de principio; por donde se ve que el intérprete tiene grandes afinidades con el historiador, y la misión del historiador, en cuanto tal, no es decirnos lo que él piensa sobre los dichos o hechos narrados, sino referirlos con probidad histórica.

Pero dirá alguien: ¿Cómo es posible que el intérprete se reduzca a instrumento del autor interpretado, cuando, por exigencia de su profesión, se ocupa de explicar, de hacer luz, sobre lo oscuro? ¿Es que la luz puede salir de la oscuridad o ser su instrumento? No pretendemos afirmar tal cosa. El intérprete debe posesionarse primero de la luz, es decir, de las doctrinas *claras* que hay en el autor interpretado, y convertirse en instrumento de esa luz para hacerla llegar a los puntos oscuros; de esta manera las explicaciones del intérprete serán instrumentales y podrán atribuirse al autor principal con más propiedad que al mismo intérprete. No cabe duda que quien lograse hacer una tal interpretación sería intérprete óptimo. Por el contrario, quien no acepte dócilmente la moción impresa por la luz del autor principal, podrá ser impugnador, corrector, corruptor, etc., pero no intérprete. Y la Iglesia no nos manda impugnar, ni corregir ni corromper la doctrina de Santo Tomás, sino interpretarla.

Todo esto va incluído en la noción de intérprete. Antes de seguir adelante, es preciso destacar una nota de orden psicológico, que late en lo anterior. El intérprete—decíamos—debe ser instrumento *dócil* en manos del autor principal. Y ¿cómo podrá ser instrumento *dócil* de su autor, si no siente ningún respeto hacia él? Cayetano y León XIII y Pío XI, nos dicen de Santo Tomás: «*is quidem veteres doctores quia summe veneratus est ideo intellectum omnium quodammodo sortitus*» (68). Quienes lejos de respetar la doctrina de Santo Tomás, no buscan sino un resquicio para eludir su autoridad, son radicalmente impotentes para interpretarlo. Pío XII no se contenta con respeto, pide amor a Santo Tomás: «*animum afferte plenum amoris et studii erga S. Thomam*» (69).

Nadie piense tampoco que este respeto se requiere solamente para interpretar a Santo Tomás; lo exige la psicología humana y, por lo mismo, se requiere universalmente. Según la *Humani*

(68) Pío XI, *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 311.

(69) XXXI (1939), p. 246.

generis hay quienes «*libenter sibi suadent esse falsa vel saltem dubia quae ipsi nolint esse vera*» (70). ¿Qué sería del Evangelio si su interpretación se abandonase al capricho de quienes sólo buscan un pretexto para violar sus enseñanzas?

Sobre esta base ya nos será fácil recoger en los documentos de la Iglesia las notas que caracterizan al buen intérprete de Santo Tomás. Ante todo, es preciso saber el método o camino que se ha de seguir. «*Ante iter arripiendum solet prudens viator certior effici de via per quam transire debet, ut ad optatum terminum perveniat: «melius namque it claudus in via, quam cursor praeter viam» [S. Agustín]. «Nam qui in via claudicat, etiamsi parum proficiscatur, appropinquat ad terminum, qui vero extra viam ambulat, quanto fortius currit, tanto magis a termino elongatur» [Santo Tomás]*» (71).

Sobre el método de interpretación nos habla muy claramente la *Humani generis*. Hubo quienes en materia eclesiológica quisieron pasar por alto la doctrina clara del Magisterio eclesiástico para quedarse con ciertas fórmulas vagas y oscuras, que decían estar tomadas de los Padres Griegos: «*Quae in Romanorum Pontificum Encyclicis Litteris de indole et constitutione Ecclesiae exponuntur, a quibusdam consulto negligi solent, ea quidem de causa ut praevaleat notio quaedam vaga, quam ex antiquis Patribus, praesertim graecis haustam esse profitentur*» (72). A estos conatos que, en resumidas cuentas, oscurecen lo claro con lo oscuro, en vez de esclarecer lo oscuro con lo claro, responde la *Humani generis*: «*Patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris cara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse est*» (73). El error de método aquí condenado es cosa *palente*: «*Patet*»; y el orden contrario se impone a todos con *verdadera necesidad*: «*Contrarium omnes sequi ordinem necesse est*».

Pío XII, en los textos citados no se refiere concretamente a Santo Tomás; pero nadie negará que enuncia una regla universal de interpretación, a la que todos deben someterse so pena

(70) XLII (1950), p. 562. Véase también lo que dice sobre el conocimiento *afectivo* (p. 574).

(71) J. M. RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, I, n.º 3, p. 3.

(72) *Humani generis*; XLII (1950), pp. 567-568.

(73) L. c., p. 569.

de *oscurecer lo claro*. Siendo esta regla universal, el caso concreto de la interpretación de Santo Tomás está incluido en ella como lo singular en lo universal. Sería, ciertamente, ridículo decir que los documentos claros de la Iglesia no pueden ser interpretados a la luz (!) de los pasajes oscuros de los Padres y al mismo tiempo empeñarse en querer interpretar la doctrina *clara de Santo Tomás* a través de aquellos puntos que él dejó *oscuros*. A ningún lector inteligente se le ocurriría iluminar la luz con las tinieblas o, al menos, con tal intento no se acreditaría de inteligente.

Ya sabemos, pues, qué método hemos de seguir—«*sequi necesse est*»—para la interpretación de Santo Tomás: aplicar la luz de las verdades, que en él están claras para obtener la iluminación de las oscuras.

Para llegar a esta conclusión no era necesaria la encíclica *Humani generis*; bastaba tener sentido crítico. Por eso el mismo Papa reconoce que se ve obligado a repetir cosas *sabidísimas*: «*Haec et alia id genus iam serpere constat inter nonnullos filios Nostros, quos incautum animarum studium vel falsi nominis scientia decipiunt, quibusque maerenti animo et notissimas veritates repetere cogimur et manifestos errores errorisque pericula non sine anxitudine indicare*» (74). Dispénsenos también a nosotros el lector de repetir verdades *sabidísimas*.

Descendamos ahora al orden de lo concreto. Debemos tomar como punto de partida las doctrinas *claras* de Santo Tomás; pero, ¿qué doctrinas son esas? ¿Quién nos garantiza que una determinada tesis está claramente en Santo Tomás? El problema ya lo resolvió claramente la Iglesia. Ya hemos visto que un determinado número de tesis fueron aprobadas como expresión *claramente genuina* de lo que en Santo Tomás son «*pronuntiata maiora*»: Incurriría, pues, en un *patente*—*patet*—error de método quien intentase oscurecer dichas tesis con pasajes oscuros del Aquinate: «*Contrarium omnes sequi ordinem necesse est*». ¡Siempre las tesis! Es verdad, pero tampoco es culpa nuestra, sino simplemente una *necesidad*: «*necesse est*». Ya el B. Pío X conocía una *perversa* interpretación de los *pronuntiata maiora*, que daba por resultado el alejarse de Santo Tomás: «*Hoc prae-*

(74) L. c., p. 571.

terea edicimus non modo *non sequi Thomam, sed longissime a Sancto Doctore aberrare eos, qui, quia ipsius philosophia principia et pronuntiata maiora sunt, illa perverse interpretentur aut prorsus contemnunt* (75). La interpretación que nos aleje «*longissime*» de Santo Tomás no puede ser aceptada como buena.

A estos *pronuntiata maiora* hay que añadir toda aquella *luminosa doctrina* y aquellos «*extrema consecraria*» a los cuales Santo Tomás, según Pío XII, llega con *empuje arrollador*. El Papa no señala concretamente ninguna tesis, pero es evidente que sus palabras significan *algo* y que no pueden ser pasadas por alto.

Quienes no acepten este punto de partida, carecen de la *primera nota*, que se requiere para ser intérprete de *buena nota*.

En el trabajo de interpretación no basta utilizar un buen método. Para que la interpretación no quede *in intentione*, es preciso lograr efectivamente un esclarecimiento de los puntos oscuros. Si esto falta, tendremos, en el mejor de los casos, un seguidor fiel, un admirador, un repetidor, un divulgador de Santo Tomás, pero no un intérprete. Para que el esclarecimiento sea verdaderamente interpretativo y no falaz, es preciso hacerlo con la doctrina *clara* del autor interpretado, sin *mixtificarla* con doctrinas procedentes de *otros* manantiales. Este trabajo es, en verdad, delicado, porque el intérprete no sólo sufre la influencia de su autor, sino también la de otros muchos que pueden estar en contradicción con él. Puede ocurrir que alguien acepte plenamente el buen método de interpretación, pero que luego en la práctica no logre superar todas esas influencias *ajenas* o *contrarias* a la de su autor. La interpretación que de aquí resulte, estará por necesidad *mixtificada*: una parte, por lo menos, de la conclusión a que se llega, será debida a aquellas influencias *ajenas* o *contrarias* y, por lo mismo, no será atribuible al autor interpretado. León XIII, con breves palabras, señaló la nota que en este punto caracteriza al buen intérprete: «*Providete ut sapientia Thomae ex ipsis eius fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos, adhuc integros et illimines decurrere certa et concors doctorum hominum sententia*

(75) B. PIO X, *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 338.

est» (76). Según esto, el buen intérprete de Santo Tomás debe ser un *rivus integer et illimis*. El mismo Pontífice recomienda que nos alejemos de aquellos otros intérpretes que llegaron a una conclusión mixtificada: «Sed ab iis [rivis], qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate» (77).

Según esto, entre los que figuran como intérpretes de Santo Tomás, unos lo son de verdad, y a éstos León XIII los llama *arroyos de agua clara*; pero otros lo son de sólo nombre: «exinde fluxisse dicuntur»; se les llama intérpretes cuando, en realidad, son arroyos de aguas insalubres: «Non salubribus aquis creverunt», que han crecido con aguas ajenas a Santo Tomás: «re autem alienis... aquis».

c) *En busca de los «rivi illimes»*.—Las palabras de León XIII nos imponen la penosa tarea de discernir entre intérpretes e intérpretes. De poco nos valdría saber que el buen intérprete es un «rivus illimis», si luego no pudiéramos encontrarlo. Veamos lo que la Iglesia nos dice sobre este delicado tema.

En el discurso a los Dominicos les dice Pío XII que poseen una gloria inmarcesible con haber dado a la Iglesia el Común Maestro de la Filosofía y de la Teología: «Ipsi qui Theologiae et Philosophiae excolendis semper praecipuum locum addixistis, iure meritoque vobis eximiam laudem vindicatis: Sanctum Thomam Aquinatem, harum disciplinarum Communem Magistrum Ecclesiae dedistis» (78). Y si todas las Ordenes ponen especial empeño en mantener sus glorias, es natural que la Orden Dominicana se haya esforzado singularmente por conservar pura la doctrina de Santo Tomás: «Iure meritoque vobis... vindicatis». Es éste un fenómeno natural dentro de la psicología humana; pero es, además, un hecho que *se prueba documentalmente*. Apenas muerto Santo Tomás, los Maestros y Capítulos Generales de la Orden se ocuparon inmediatamente de defender

(76) LEÓN XIII, *Aeterni Patris*; en BERTHIER, O. P., o. c. n.º 217, p. 195.

(77) L. c.

(78) XXXVIII (1946), p. 387. Ya antes, en carta al P. Gillet, había dicho que S. Aberto y Stc. Tomás son gloria insigne de la Orden Dominicana: «qui universam moderaris Dominicani Ordinis familiam, in cuius quidem decus uterque cessit sanctissimus doctor» (XXXIV [1942], p. 99). Nosotros, por ahora, nos quedamos con lo que se refiere a S. Tomás, porque con esto nos basta para nuestro fin.

su doctrina; es más, la Orden, en su liturgia, reconoce que los trabajos realizados en defensa de dicha doctrina son una *gran obra de virtud*. En el oficio del B. Juan de Vercellis, durante cuyo generalato murió Santo Tomás, leemos: «*Doctrinae Sancti Thomae Aquinatis laudae imprimis studuit*» (lección 6; 1 de Diciembre).

Es, pues, indudable que la Orden puso gran interés en conservarse fiel a la doctrina de Santo Tomás. Pero, ¿quién nos asegura que de hecho logró la ansiada fidelidad? ¿Tenemos alguna garantía de que en la Orden Dominicana se profesa la doctrina de Santo Tomás? Dice Pío XII en la carta al Padre Gillet que las enseñanzas de San Alberto y Santo Tomás deben ser para la Orden una herencia *sagrada*: «*Liceat Nobis... non tam vobis gratulari de magnis hisce promeritis adeptis in catholicam Ecclesiam et in humanae divinaeque scientiae progressionem, quam vos paterno adhortari animo ut et praeclara eiusmodi exempla, quasi sacra hereditate accepta, alacri voluntate sequamini*» (79).

Los predecesores de Pío XII han sido mucho más explícitos. Benedicto XV dice que la gloria de la Orden Dominicana no está principalmente en haber formado a Santo Tomás, sino en no haberse apartado lo más mínimo de su doctrina: «*Atque huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod nunquam postea, ne latum quidem unguem, ab eius disciplina discesserit*» (80). Estas mismas palabras literalmente las repite Pío XI (81). Por esta fidelidad al Angélico, la Orden se ganó dentro de la Iglesia especial fama de ortodoxia doctrinal hasta el punto de que «*certa quaedam officia quae in fidei tutelam constituta sunt, huic Ordini, quasi ad commendandam disciplinae eius doctrinaeque integritatem, in perpetuum [Romani Pontifices] attribuerunt*» (82).

Si existen «rivi illimes», entre ellos han de contarse, en primer lugar, los que no se apartan de Santo Tomás «*ne latum quidem unguem*».

(79) XXXIV (1942), p. 99.

(80) BENEDICTO XV, Epist. In coetu sodalium ad Rvdum. P. L. Theissing, O. P.; VIII (1916), p. 397; cfr. Encycl. *Fausto appetente*; XIII (1921), p. 332.

(81) *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 324.

(82) BENEDICTO XV, l. c., pp. 397-398.

Las palabras de Benedicto XV y Pío XI afirman con sobrada claridad que la Orden ha sido siempre perfectamente fiel a Santo Tomás. Pero hay además un punto concreto, de capital importancia, en el cual la Iglesia nos asegura también esa fidelidad.

Los jansenistas se jactaban de ser fieles discípulos de San Agustín y de Santo Tomás en materia de gracia y predestinación; una vez condenados por la Iglesia pretendieron eludir la condenación llamándose a boca llena tomistas y apelando a la autoridad de los dos grandes Doctores. Con esto se originó gran confusión, tanto que los tomistas auténticos, Santo Tomás y San Agustín, vinieron a ser considerados como fautores del jansenismo. La confusión se agravó cuando ciertos católicos fingieron ver en Santo Tomás el jansenismo condenado, *buscando un pretexto plausible para oponerse a la doctrina del Santo sobre la gracia y la predestinación*. De este modo Santo Tomás y los tomistas se veían atacados por dos frentes; al mismo tiempo tenían que luchar contra los jansenistas y contra aquellos católicos desafectos a Santo Tomás. De aquí se originaron graves calumnias contra la Orden con mengua de su reputación doctrinal.

En tal situación la Orden, por medio de su General Pipia, acudió a Benedicto XIII con un «libellus supplex», en que se ruega al Papa que interponga su autoridad *«pro defensione antiquae doctrinae de gratia per se efficaci, et de praedestinatione gratuita ad gloriam, quam in celeberrimis Congregationibus de divinis Auxiliis sub SS. Pontificibus Clemente VIII et Paulo V habitis, non minus gloriose quam constanter [Ordo Praedicatorum] propugnavit, eamque, auxiliante Deo, puram et illibatam ad seram usque posteritatem transmissuram se ad nostra usque tempora Schola Thomistica iugiter conservari sperat»* (83).

El Papa respondió en el Breve «*Demissas preces*», reconociendo que la Orden tenía justos motivos de queja y que Santo Tomás, lejos de estar comprendido en la condenación del jansenismo, es el más eficaz dique contra esta herejía. «*S. Thomae*

(83) *Libellus supplex Ordinis Praedicatorum ad Benedictum Papam XIII;* en BERTHIER, O. P., o. c., p. 144.

exploratissimis sententiis damnati errores dissertissime confutantur» (84).

Sobre la fidelidad de la Orden en este punto concreto nos dice el Papa: «Iustam quidem animorum vestrorum offensionem laudi damus, qua nimirum *vos germanos Sancti Thomae discipulos maxime probastis*... Magno igitur animo contemnite, dilecti filii, *calumnias intentatas sententiis vestris, de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis et quas ab ipsis Sanctis Doctoribus Augustino et Thoma se hausisse, et verbo Dei summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas Schola vestra commendabili studio gloriatur*» (85).

Según esto, los tomistas dominicos, en materia de gracia y predestinación son tomistas auténticos: «*vos germanos Sancti Thomae discipulos maxime probastis*»; no son, pues, ni jansevistas, como se dijo, ni bañezianos, como se dice y se escribe muchas veces en nuestros días. Con razón todo esto fué calificado de *comedia bañeziana*. Quien no esté conforme, que presente textos de Papas en contrario. Ya que a nosotros se nos exigen pruebas, no nos conformamos con afirmaciones gratuitas, o con *síntesis* (!) generales; en este punto damos gran importancia a las citas y testimonios.

Los Dominicos, pues, son fieles a Santo Tomás en materia de gracia y predestinación. El complemento de todo nos lo da Pío XI: «*Theologiae pars, quae in dogmatum interpretatione versatur, ipsa quoque auctorem habet omnium locupletissimum Thomam; neque enim quisquam aut penetravit altius aut subtilius exposuit augusta quaecumque sunt mysteria, ut de vita Dei intima, de praedestinationis aeternae obscuritate...*» (86). Pues, si Santo Tomás es quien mejor escribió en esta materia y los Dominicos le son fieles, la conclusión la dejamos al *inteligente lector*.

Esta fidelidad de la Escuela Dominicana a Santo Tomás es grata a la Iglesia y cuenta con su recomendación positiva. «*Quamquam vero de vestra officii constantia nullum est dubium,*

(84) BENEDICTO XIII, *Demissas preces*; en BERTHIER, o. c. n.º 167, p. 147.

(85) L. c.; nn. 167-168, pp. 146-147.

(86) *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 318.

sinite *hortemur* vos ut sanctum et solemne semper habeatis, et dicto audientes esse huic Apostolicae Sedi, et ducem philosophandi de divinisque rebus disputandi, *sequi Thomam*» (87).

Lo dicho da origen a un nuevo problema: ¿Solamente los Dominicos son fieles a Santo Tomás? Lejos de nosotros semejante pensamiento. Los textos citados expresamente sólo hablan de los Dominicos; y si de otras Ordenes ha dicho alguna vez la Iglesia que no se apartan de Santo Tomás «ne latum quidem unguem», ingenuamente confesamos ignorarlo (88). Pero adviértase que los textos citados no tienen un sentido exclusivo; no se tributan tales elogios a los Dominicos por llevar un hábito blanco y negro, en lo cual se distinguen de todos los demás, sino por ser fieles al Angélico. Por tanto, todos aquellos *que coincidan con los Dominicos en la interpretación de Santo Tomás*, pueden apropiarse justísimamente todos esos elogios. Por no citar más que un ejemplo, ¿quién duda que el grandioso *Cursus Salmanticensis* merece plenísimamente el título de «*rivus illimis*»? Pero tampoco puede nadie dudar que los textos citados condenan como infieles aquellas interpretaciones (¡) de Santo Tomás, que sean contrarias a la Escuela Dominicana: quien dice que la Escuela Dominicana es *fiel*, dice que la doctrina *contraria* es *infiel*, so pena de contradecirse a sí mismo.

Aunque un poco extraño a la índole de nuestro artículo, rogamus a nuestros lectores que nos permitan aducir un nuevo argumento en favor de nuestra tesis. Las obras sistemáticas en que *se defiende* la autoridad doctrinal de Santo Tomás son debidas *casi exclusivamente* a Dominicos (89). Si tal autoridad fuese contraria a la doctrina de la Orden, ésta pelearía contra sí misma, lo cual es, por lo menos, muy extraño. Otros, en cambio, se ocupan en deprimir cuanto pueden la autoridad del Angélico. ¿Quiénes son los discípulos fieles? Aquí, como en todo, el tes-

(87) B. Pío X, Epist. *Magnopere ea* ad R. P. Velázquez Rectorem et Doctores decuriales Universitatis Studiorum Manilanæ a S. Thoma; I (1909), pp. 274-275.

(88) Los Benedictinos cuentan con un precioso testimonio del B. Pío X, que nos es grato reproducir; dice de ellos el Papa que en sus estudios teológicos «*magistrum semper secuti sunt ipsum S. Thomam*; cujus via et ratio usque ad profundissimam divinarum rerum cognitionem *sine ullo erroris periculo perducit*» (Motu Proprio *Praeclara*; VI [1914], p. 334).

(89) Véase una enumeración de estas obras en S. M.^a RAMÍREZ, O. P., *Suma Teológica*, Vol. I. *Introducción general*, pp. 105-106, Madrid, 1947.

timonio de los hechos es irrefutable: «*Contra factum non valet argumentum*».

No ignoramos que dentro de la Orden Dominicana hubo individuos recalcitrantes contra Santo Tomás; pero esto no crea ninguna dificultad, porque la Orden siempre condenó tales actitudes. Los escándalos dados por los católicos nadie puede imputarlos a la Iglesia, puesto que ella misma los condena antes que nadie.

d) *La discrepancia de los «rivi illimes»*.—Toda vez que el título de *buen intérprete* conviene no a un solo autor, sino a varios, es imposible que en todos los puntos haya perfecta unanimidad entre ellos; la experiencia confirma que, aún los grandes genios, no todos ven las cosas de la misma manera. El caso ya lo previó y lo resolvió Pío XII. Cuando los *buenos intérpretes* discrepan, hay absoluta libertad para seguir una u otra interpretación: «*Ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent, libere agitari*» (90). Como comentario a estas palabras sólo se nos ocurre añadir las del P. Ramírez: «En cuestiones semejantes es muy prudente y muy justo que cada cual siga libremente su propio sentir, *con tal que ese sentir sea sensato*» (91).

Puesto que la Iglesia en estas materias deja absoluta libertad, nadie tiene derecho a exigir de los demás lo que la misma Iglesia no exige. Por eso añade Pío XII a las palabras citadas estas otras de Pío XI en la *Studiorum Ducem*: «*Nec quid eo amplius alii ab aliis exigant quam quod ab omnibus exigit omnium Magistra et Mater Ecclesia*» (92). Esas mayores exigencias ocasionarían muchas discordias, que Pío XII quiere evitar a toda costa; «*Neque denique vana dissidia foveantur*».

Pero volvamos a las palabras de Pío XI, reproducidas por Pío XII. ¿Tienen el mismo sentido en los dos Papas? Ciertamente los dos coinciden en reclamar y asegurar un grado de libertad a los investigadores filósofos y teólogos. Toda la cuestión está en determinar si la libertad que concede Pío XII es tan amplia como la concedida por su predecesor. Las palabras

(90) XXXI (1939), p. 247.

(91) L. c., p. 176.

(92) XXXI (1939), p. 247; XV (1923), p. 324.

citadas por sí solas no resuelven la cuestión en ningún sentido ; para lograr una solución hemos de recurrir al contexto. El contexto en Pío XI prueba que la libertad concedida es amplísima ; a las palabras ya citadas siguen estas otras : «neque enim in iis rebus de quibus in scholis catholicis inter melioris notae auctores in contrarias partes disputari solet, quisquam prohibendus est eam sequi sententiam quae sibi verisimilior videatur» (93) ; así, pues, Pío XI dejó libertad para seguir las doctrinas enseñadas por *buenos autores católicos*, cualesquiera que éstos sean.

¿Deja Pío XII la misma libertad? Notemos primeramente que la extensión concedida por Pío XI no está expresada en las palabras que repite Pío XII, sino en el contexto que tienen en la *Studiorum Ducem* y que fielmente hemos reproducido ; esto nadie puede ponerlo en duda ; el sólo hecho de reclamar libertad y de prohibir que se exija a otros lo que la Iglesia no exige, no nos dice en concreto hasta dónde se extiende la libertad concedida ni cuáles son las exigencias que la Iglesia impone a todos. Pues bien, si el contexto es el que decide la extensión de la libertad concedida por Pío XI, el contexto también decidirá el grado de libertad que concede Pío XII. Y en el contexto de Pío XII encontramos que los *buenos autores católicos* han sido sustituidos por los *buenos intérpretes de Santo Tomás* : «ea de quibus bonae notae Angelici Doctoris interpretes disputare solent libere agitari».

El número de *buenos intérpretes de Santo Tomás* es ciertamente menor que el de *buenos autores católicos* ; al menos creemos que esto ha sido suficientemente probado en las páginas anteriores. Luego la libertad concedida por Pío XII es más restringida que la concedida por Pío XI : Este concedía libertad para seguir a los buenos autores católicos ; el primero la concede para seguir a los buenos intérpretes de Santo Tomás.

Si Pío XII no quiso decir algo distinto de Pío XI, ¿por qué cambió las palabras *esenciales* de la *Studiorum Ducem* ? Porque, como hemos visto, las palabras repetidas por Pío XII no expresan ningún determinado grado de libertad.

Si alguien quisiera entender las palabras de Pío XII a través del contexto de la *Studiorum Ducem*, otro, tal vez con el

(93) *Studiorum Ducem* ; XV (1923), p. 324.

mismo derecho, querría entender la *Studiorum Ducem* por el contexto de Pío XII y en último resultado nadie se entendería. Nosotros creemos que lo justo es dar a cada Papa lo suyo, explicando a Pío XI por Pío XI y a Pío XII por Pío XII.

Es de advertir además que Pío XII da al pasaje que venimos comentando, especial valor para determinar la importancia del *precepto* de seguir a Santo Tomás. En el discurso a los Dominicos, después de citar el canon 1366, 2, añade: «*Quod quidem praescriptum quanti faciendum sit... alias animadvertimus*» (94). Este «alias» el Papa lo especifica en una nota que dice: «Act. A. S., 1939, pp. 246-7», que es precisamente el pasaje de que nos ocupamos.

La autoridad doctrinal de Santo Tomás es superior a la de los otros Doctores.—No nos atreveríamos a tocar este tema si la misma Iglesia no hubiese hecho muchas veces la comparación. Para prevenir malas inteligencias comencemos precisando el problema.

En la colecta de San Jerónimo (30 de Septiembre) la Iglesia lo proclama: «*Doctorem maximum... in exponendis Sacris Scripturis*». Este título le fué definitivamente confirmado por Benedicto XV: «*Principem sane, communi omnium consensu, locum obtinet Sanctus Hieronymus, quem doctorem maximum Sacris Scripturis explanandis divinitus sibi datum catholica agnoscit et veneratur Ecclesia*» (95).

No es nuestra intención privar a San Jerónimo de su título ni empequeñecer las prerrogativas que la Iglesia reconozca a otros Doctores. No necesitamos amontonar ruinas para levantar el pedestal de Santo Tomás. Pero todo esto no crea ninguna dificultad para nuestro propósito; Santo Tomás es proclamado por la Iglesia *Doctor supremo en filosofía y teología*; por eso, según hemos visto al principio de este artículo, el precepto de seguir al Angélico obliga de modo especial a filósofos y teólogos.

Ya que hemos tocado este punto no estará mal precisar un poco lo que la Iglesia nos dice sobre Santo Tomás como exégeta: «*Quidquid [Sanctus Thomas] composuit, accurate in divinis*

(94) XXXVIII (1946), p. 387.

(95) BENEDICTO XV, *Spiritus Paraclitus*; XII (1920), p. 385.

Litteris fundavit et exstruxit. Nam sibi persuasum habens Scripturam in omnibus et singulis partibus vere esse verbum Dei, eius interpretationem ad eas ipsas leges diligenter exigit, quas proxime decessores Nostri Leo XIII in Encyclicis Litteris Providentissimus Deus, et Benedictus XV in Litteris item Encyclicis Spiritus Paraclitus sanxerunt...» (96). Más aún, dentro del campo bíblico hay un *punto concreto*, en que el Angélico lleva la palma sobre todos. Nos referimos a la naturaleza de la inspiración. «*Catholici Theologi, Sanctorum Patrum ac potissimum Angelici Communisque Doctoris doctrinam secuti inspirationis biblicae naturam et effectus aptius perfectiusque explorarunt ac proposuere, quam praeteritis saeculis fieri asso-leret*» (97).

Entre los Doctores hay muchos que al mismo tiempo son Padres de la Iglesia, *testigos de la fe tradicional*. No hacemos comparación entre Santo Tomás y Padres, sino entre Santo Tomás y Doctores. Los que al mismo tiempo son Padres y Doctores, ahora los consideramos solamente como Doctores. No se nos ocurre anteponer el *sistema doctrinal* de Santo Tomás a la fe testificada por los Padres.

Hechas estas aclaraciones entremos ya directamente en nuestro tema. Pío XII expone este punto de modo negativo y de modo positivo.

Negativamente nos habla de la superioridad de Santo Tomás cuando nos dice que su doctrina es capaz de extirpar los errores de todos los tiempos. En el *Sermo* a los seminaristas de Roma dice: «*Ea denique est [Aquinas] sapientia, quae grassantes primarios errores cuiusvis temporis efficienter valeat arcere et invictè debellare*» (98). Y en la Carta al P. Gillet: «*Non modo Divi Thomae doctrina ad veteres profligandas haereses aptissima evadit, atque adeo fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum*» [León XIII] exstat, *sed ad pervincendos quoque errores, perpetua vice renascentes novitatisque specie fucatos arma praebet validissima*» (99).

(96) Pío XI, *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 320. León XIII, comparando la exégesis de Sto. Tomás con la de los teólogos de su tiempo, dice: «*quo etiam nomine Thomas Aquinas inter eos habuit palmam*» (*Providentissimus Deus*, en *Enchir. biblicum*, n.º 81; cfr. ib. n.º 99).

(97) Pío XII, *Divino afflante Spiritu*; XXXV (1943), p. 314.

(98) XXXI (1939), p. 246.

(99) XXXIV (1942), p. 97.

La razón de esta perpetua vigencia de la doctrina de Santo Tomás *contra cualquier error de cualquier tiempo* la da Pío XII en el discurso a los Dominicos, cuando dice que el Angélico construyó un sistema, que trasciende todo tiempo: «Quod S. Thomas Aquinas aedificavit *ultra et supra quodlibet tempus*» (100). Es, pues, un sistema *eterno* que, trascendiendo todas las edades, las incluye todas y es apto para todas; algo así como la eternidad de Dios trasciende todos los tiempos y, sin embargo, es presente a todos.

Los mismos herejes tuvieron clara conciencia de la superioridad de Santo Tomás. Dice León XIII, recogiendo unas palabras de Bucer: «Exploratum est inter haereticarum factionum duces non defuisse, qui palam profiterentur, sublata semel e medio doctrina Thomae Aquinatis, se facile posse «cum omnibus» catholicis doctoribus «subire certamen et vincere et Ecclesiam dissipare» (101). Y el Papa añade este breve, pero sustancioso comentario: «Inanis quidem spes, at testimonium non inane!».

Todos sabemos también con cuánto tesón se trabajó en nuestros días por *enterrar* a Santo Tomás.

Positivamente Pío XII afirma la superioridad de Sto. Tomás, primero con metáforas y segundo con términos propios.

Dos metáforas emplea el Papa: Santo Tomás es *mar*, Santo Tomás es *sol*. Sobre la primera leemos en la carta al P. Gillet: «Angelicus siquidem Communisque Doctor Aquinas eos omnes, qui e superioribus aetatibus defluerant sapientiae rivulos *veluti mare in se recipiens*, quidquid philosophando lucubrandoque humana ratio attigerat, id universum miro ordine luculentaque perspicuitate digestum superna luce ex Evangelio radiante ita composuit ordinavitque...» (102). Santo Tomás es el mar en que desembocan los riachuelos: «sapientiae rivulos».

Santo Tomás es también sol. Esta metáfora es antiquísima, tanto que los artistas han reservado para Santo Tomás el emblema del sol. Dice así Pío XII en el prefacio del Santo: «Qui beatum Thomam Doctorem, vitae innocentia et ingenii subli-

(100) XXXVIII (1946), p. 387.

(101) *Aeterni Patris*; en BERTHIER, O. C., n.º 212, p. 191.

(102) XXXIV (1942), p. 97. En el discurso a los Dominicos repite la misma idea, sin la comparación metafórica; cfr. XXXVIII (1946), p. 387.

mitate vere Angelicum, in Ecclesia tua suscitare voluisti, ut eam... *solis instar illustraret*». Santo Tomás es sol, y como el sol es único, los demás no pasan de estrellas respecto de él (103).

Sin metáforas Pío XII enseña esta verdad de múltiples maneras. El mismo título de Doctor *Común* implica superioridad; es Doctor de *todos*, incluso de los Doctores. Este título es muy antiguo; era conocido en el siglo XIV y fué definitivamente consagrado por Pío XI (104). Pío XII da a Santo Tomás ese título por lo menos tres veces (105).

Otro interesante medio de prueba nos lo proporciona el prefacio de Sto. Tomás. «Cuius sapientiam omnibus *praecipue* commendatam totus admiratur orbis terrarum». La doctrina de Santo Tomás goza de principalidad en la Iglesia.

El *praecipue* del prefacio tiene un paralelo clásico entre los documentos pontificios. El B. Pío X en su Motu Proprio *Sacrorum Antistitum* mandaba seguir *praecipue* la filosofía de Santo Tomás (106); algunos autores, acogiéndose a que el Papa había dicho *praecipue* y no *unice*, pensaron cumplir su voluntad o, por lo menos, no contrariarla, con sólo seguir la opinión de cualquier Doctor escolástico aunque fuese contraria a los principios de Santo Tomás; en documento posterior, el Papa recoge y condena semejante interpretación: «*At eos multum animus fefellit*» (107). Para él tanto valía *praecipue* como *unice*. En el apartado siguiente se verá más claro el sentido de este *praecipue*.

La Iglesia no sólo reconoce la superioridad de la doctrina de Santo Tomás, sino que también pide a los profesores que la pongan de manifiesto: «*Doctrinam Thomae Aquinatis studeant magistri, a vobis sapienter lecti, in discipulorum animos insi-*

(103) No necesitamos decir que esta metáfora se funda en nuestro modo de ver las cosas; modo, sin embargo, que está plenamente justificado por el uso y del que ni los mismos sabios prescinden en su vida ordinaria. Por eso León XIII, resolviendo las dificultades bíblicas que se relacionan con este punto, decía: «res ipsas aliquando [hagiographos] describere et tractare aut quodam translationis modo, aut sicut communis sermo per ea ferebat tempora, hodieque de multis fert rebus in quotidiana vita, *ipsos inter homines scientissimos*» (*Providentissimus Deus*; en *Enchir. biblicum*, número 106).

(104) *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 314.

(105) XXXIV (1942), p. 97; XXXV (1943), p. 314; XXXVIII (1946), página 387.

(106) *Sacrorum Antistitum*; II (1910), p. 656.

(107) *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 337.

nuare, eiusque prae caeteris soliditatem atque excellentiam in perspicuo ponant» (108).

Para terminar la enumeración de textos séanos permitido decir que la superioridad de Santo Tomás la viene reconociendo la Iglesia desde que el Angélico fué canonizado. Juan XXII, que lo canonizó, decía en un discurso al Sagrado Consistorio: «Ipse [Sanctus Thomas] plus illuminavit Ecclesiam quam omnes alii Doctores; in cuius libris plus proficit homo uno anno, quam in aliorum doctrina toto tempore vitae suae» (109). Así hablaba Juan XXII cuando Santo Tomás no había sido declarado Doctor de la Iglesia.

La autoridad doctrinal de Santo Tomás es superior no sólo a la de un Doctor u otro, sino a la de todos juntos, como expresamente dice Juan XXII; la cosa, además, es bien manifiesta; la autoridad, de cualquier orden que sea, no crece por adición; bastaría que fuese superior a la de cada uno en particular para que superase a la de todos juntos.

Un último medio de comprobar la superior autoridad de Santo Tomás es que la Iglesia innumerables veces ha recomendado y preceptuado la aceptación de su doctrina; en este punto ningún Doctor de la Iglesia se le aproxima ni remotamente.

Alguien tal vez quiera preguntar: Si Santo Tomás es superior a todos los demás Doctores, ¿para qué sirven estos Doctores? ¿Por qué la Iglesia sigue concediendo estos títulos? Si alguien de hecho se ha presentado tal dificultad, permítanos contestarle con otras preguntas: Si el Obispo tiene más autoridad que todos los párrocos, ¿para qué los párrocos? Si el Papa es superior a todos los Obispos, ¿para qué los Obispos? Quien no se conforme con esta respuesta, pida cuentas a la Iglesia, pues ella es la que coloca a Santo Tomás sobre todos los otros Doctores. Todo esto, sin embargo, tendrá su aclaración definitiva en el último apartado del artículo.

Y ahora permítasenos una pequeña digresión. Todos saben que los «Ejercicios» de San Ignacio han sido aprobados muchas veces por la Iglesia (110). Si comparamos estas aprobaciones

(108) LEON XIII, *Aeterni Patris*; en BERTHIER, o. c. n.º 217, p. 194.

(109) En BERTHIER, o. c., n.º 61, p. 45. Estas palabras las repite literalmente Pío XI en la *Studiorum Ducem* (XV (1923), pp. 313-314). Véase también B. PIO X, *Encycl. Communium rerum*; I (1909), p. 383.

con las de Santo Tomás, encontramos la gran diferencia que las aprobaciones de los «Ejercicios» son a lo sumo comendaticias, mientras que las de Santo Tomás son muchas veces preceptivas. Y en este momento cedemos la palabra: «Otro testigo del Magisterio ordinario de la Iglesia universal puede ser el librito de San Ignacio de Loyola «Ejercicios espirituales», del que afirmó Pío XI, entre otras cosas, ser «inexhaustus spectatissimae aequae ac solidissimae pietatis fons», tan difundido por la Iglesia que de él se cuentan un *mínimum* de cuatro millones de ejemplares con cerca de trescientas ediciones en las más diversas lenguas, libro del que son panegiristas, en frase del mismo Pío XI, «*ii omnes... qui vel asceseos disciplina vel sanctitate morum superioribus quatuor saeculis maxime floruerunt*». Libro, finalmente, alabado por más de treinta Papas más de seiscientas veces, de suerte que ha podido decirse que su doctrina no sólo debe ser considerada como católica, sino como *infalible* [subrayado nuestro], en virtud del Magisterio ordinario del Romano Pontífice» (III).

No conocemos ningún admirador de Santo Tomás que haya calificado su doctrina de infalible, aunque los Papas que la aprobaron pasan con mucho de treinta y a pesar de que gran número de aprobaciones son preceptivas. Nuestros inteligentes lectores sabrán sacar de todo esto una sabia conclusión.

Sobre las razones que la Iglesia da para justificar su preferencia por Santo Tomás, diremos algo en el apartado siguiente.

Santo Tomás y la Escolástica.—Después de publicada la *Humani generis* algunos han pensado que basta seguir la Escolástica, aunque se trate de doctrinas *contrarias* a Santo Tomás. Quien haya leído la Encíclica no podrá menos de ver que semejante modo de pensar es errado. Pío XII al mismo tiempo tributa grandes elogios a la Escolástica y *manda* seguir a Santo Tomás (112). Luego la Escolástica *aprobada* y Santo Tomás

(110) Véase C. MARIN, S. I., *Spiritualia Exercitia secundum Romanorum Pontificum documenta*, Barcelona, 1941. A estas aprobaciones hay que añadir, por lo menos, la de Pío XII en su discurso a los Jesuitas; XXXVIII (1946), p. 383.

(111) JESUS SOLANO, S. I., *Actualidades cristológico-soteriológicas*; en «Est. Eclesiásticos», XXIV (1950), pp. 60-61; el artículo ocupa las páginas 43-69.

(112) «Facile patebit cur Ecclesia erigat...» (XLII [1950], p. 573). Véase el párrafo completo al comienzo del artículo.

no pueden estar en contradicción. De lo contrario deberíamos decir que Pío XII aprueba y manda cosas contradictorias, lo cual es de verdad contradictorio. Nadie, por consiguiente, puede apelar a la Escolástica *contra* Santo Tomás ni a Santo Tomás *contra* la Escolástica. Es preciso armonizar los dos extremos si no queremos corromper las enseñanzas de la Iglesia. El problema está en determinar por qué procedimiento haya de lograrse la armonía: si ha de ser reduciendo la doctrina de Santo Tomás a la Escolástica, o haciendo culminar la Escolástica en Santo Tomás.

Como suele ocurrir en cualquier caso de alternativa hay partidarios de las dos soluciones. Para algunos Santo Tomás, más que una persona singular, con su doctrina *propia*, es un símbolo de la Escolástica; todas cuantas alabanzas la Iglesia ha tributado a Santo Tomás, se entienden tributadas a la Escolástica en su símbolo; algo así como la reverencia hecha a la estatua o al nombre del Rey, es reverencia hecha al Rey mismo. Otro tanto debería decirse del precepto de seguir a Santo Tomás.

A nuestro juicio este modo de pensar es equivocado. Los documentos de la Iglesia piden otra explicación, que vamos a intentar.

Las opiniones anteriores tienen una parte importante de verdad, a saber, que la Iglesia, concretamente Pío XII, en la *Humani generis*, aprueba la Escolástica y la defiende vigorosamente contra sus detractores. El mayor elogio que se puede hacer de la Escolástica es decir de ella, como dice Pío XII, que las nociones de que se sirve han sido elaboradas «*non sine Sancti Spiritus lumine et ductu*» (113). Y porque los Doctores escolásticos gozaron de esta singular iluminación del Espíritu Santo, construyeron un sistema de doctrinas que se asientan sobre la verdad: «*nituntur principiis ac notionibus ex vera rerum creaturarum cognitione deductis*» (114). Y porque esas doctrinas descansan sobre la *verdad*, son aptas para darnos una inteligencia y expresión *verdadera de los dogmas* (115): Quien rechazase esas doctrinas para sustituirlas por nuevas nociones caducas y

(113) L. c., p. 567.

(114) L. c., p. 566.

(115) L. c., pp. 566-567.

vagas, obraría con suma imprudencia y convertiría el dogma en «arundinem vento agitatam» (116).

Según esto, la Escolástica *aprobada* por la *Humani generis* es una doctrina *verdadera*, que nos da una inteligencia y expresión *verdadera* de los dogmas. Pero esta noción, así universalmente formulada, no nos dice en concreto cuál es esa doctrina, capaz de dar una inteligencia *verdadera* de los dogmas. Hay muchos sistemas que *se dicen* escolásticos y que en muchas materias, aún de orden necesario, enseñan doctrinas *contrarias*. Esos sistemas *contrarios* no pueden ser igualmente *verdaderos*, a no ser que alguien quiera restaurar la doctrina de la doble verdad, tantas veces condenada por la Iglesia; uno de ellos será *verdadero* y todos los que se le opongan serán *falsos*. Ahora bien, la Iglesia, como Maestra de la verdad, sólo *aprueba* la doctrina *verdadera*. Luego no todos los sistemas, que *se dicen* escolásticos, pueden sin más considerarse *aprobados* por la Iglesia en la aprobación de la Escolástica.

Necesitamos, pues, acudir a los documentos de la Iglesia para saber qué doctrinas en concreto nos dan una inteligencia *verdadera* de los dogmas. Es muy significativo que la *Humani generis* haga una tan vigorosa defensa de la Escolástica y al mismo tiempo *mande* seguir a Santo Tomás. A parte de este hecho bien significativo, Pío XII dice *expresamente* en la misma Encíclica que la doctrina de Santo Tomás *está al unísono con la revelación*: «*Ipsius doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare*» (117). Ya antes, en el *Sermo* a los seminaristas de Roma, había dicho de la sabiduría de Santo Tomás: «*Ea est [Aquinatis sapientia] quae ad dogmata fidei declaranda et defendenda maxime aptetur*» (118). Más adelante citaremos otro texto interesantísimo del discurso al Congreso Tomístico.

El B. Pío X había dicho con términos más fuertes: «*Quae in philosophia Sancti Thomae sunt capita, non ea haberi debent in ipinionum genere, de quibus in utramque partem disputare licet, sed velut fundamenta in quibus omnis naturalium divina-*

(116) L. c., p. 567.

(117) XLII (1950), p. 573.

(118) XXXI (1939), p. 246. La misma idea expone en el discurso a los Dominicos; XXVIII (1946), p. 387.

rumque rerum scientia consistit; quibus submotis aut quoque modo depravatis, illud etiam necessario consequitur, ut sacrarum disciplinarum alumni ne ipsam quidem percipiant verborum significationem, quibus revelata divinitus dogmata ab Ecclesiae magisterio proponuntur» (119). Estas palabras, más claras que cualquier comentario, se refieren *clarísimamente* a la *persona de Santo Tomás*, puesto que él y su doctrina es el tema del Motu Proprio; además, como ya hemos dicho, el B. Pío X reaccionó enérgicamente contra aquella mala interpretación del *praecepue*, diciendo por lo claro que su voluntad es que se siga a Santo Tomás no *praecepue*, sino *unice* (120). Y es evidente que el *unice* designa *únicamente* a una *persona*, la de Santo Tomás, de quien se trata.

Entremos ahora por otro camino que nos lleva al mismo término: la noción de Escolástica dada por la Iglesia. La Iglesia nos ha dicho *expressis verbis* qué es lo que entiende por Escolástica; y por lo mismo todas sus aprobaciones se refieren a una Escolástica bien definida, no a un conglomerado informe, en el cual todos puedan considerarse incluídos por igual.

Pí XI define así la filosofía escolástica: «Scholasticam intelligimus philosophiam, a Sanctis Patribus Scholaeque doctoribus quadam laborum continuatione naviter expolitam, ac denique *opera et ingenio Thomae Aquinatis ad summum perfectionis gradum adductam* quam quidem decessor Noster illustris Leo XIII «fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum» appellare non dubitavit» (121). Según esto, la filosofía escolástica es un sistema de verdades racionales, que arranca de los Padres, que fué enriquecido por los Doctores de la Escuela y que finalmente fué elevado al ápice de su perfección por *Santo Tomás* (122). Más claro no podía decirnos

(119) *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 338. Cfr. ib., p. 337.

(120) L. c., pp. 336-337.

(121) *Epist. Apost. Officiorum omnium*; XIV (1922), p. 454. La misma idea repite, con palabras algo distintas, en *Epist. Apost. Unigenitus Dei Filius*; XVI (1924), p. 144. Véase también B. Pío X, *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 336. Del mismo sor estas palabras: «Solida haec... per Anselmum philosophiae ac theologiae iacta sunt fundamenta; haec in posterorum usum ab ipso fuit studiorum ratio proposita, quam secuti deinde sapientissimi viri Scholasticorum principes, in quibus maxime Doctor Aquinas, magnis incrementis ditarunt» (*Encycle. Communium rerum*; I [1909], p. 383).

(122) El B. Pío X completa este pensamiento haciendo ascender la Escolástica hasta los insignes filósofos de la antigüedad (cf. *Doctoris Angelici*, p. 337).

Pío XI que la Escolástica en la mente de la Iglesia es una Escolástica que culmina en Santo Tomás, no una Escolástica en que el Angélico, en lo que tiene de *singular* y *propio*, no signifique nada. Si las palabras de Pío XI no se refiriesen a la *persona singular*, concreta de Santo Tomás, ¿para qué hablar de Padres y de Doctores de la Escuela y de Santo Tomás? ¿Acaso el Santo Tomás que veló y estudió y sufrió para elevar la filosofía a su perfección suprema es un Santo Tomás-símbolo y no un Santo Tomás-persona?

Con mayor vigor, si cabe, hace resaltar Pío XII la persona de Santo Tomás sobre todos los demás escolásticos. Dice así al Congreso Tomístico: «*Inter omnes scholasticae philosophiae cultores Santo Thomae incomparabilis palma reservatur: ipseque principem occupat locum*» (123). El elogio aquí tributado a Santo Tomás, como cumbre de la Escolástica, es tanto mayor cuanto que el mismo Pío XII reconoce que entre los escolásticos hay talentos extraordinarios: «*A providentissimo Dei numine excitata per saeculorum decursum lectissima ingenia, flos sapientiae*» (124). Pero Sto. Tomás ocupa un lugar a parte, único, y para él está reservada la *incomparabilis palma*.

De la Teología nos da Pío XI una noción semejante: «*Quod autem de philosophia dicimus, idem est de Sacrae Theologiae disciplina intelligendum... etenim id quod efficit ut hoc disciplinae genus vim scientiae veri nominis habeat, in eoque—ut desideratissimus Decessor Noster ait—«plena sit, quantum per humanam rationem licet, explicatio invictaque defensio traditae divinitus veritatis», nihil est aliud nisi philosophia scholastica, duce et Magistro Aquinate, in usum ipsius Sacrae disciplinae conversa*» (125). Una teología así informada por la filosofía del Angélico es una teología suprema, porque, según sentencia del mismo Pontífice, «*non est dubitandum quin ad summum dignitatis culmen evecta theologia sit per Aquinatem*» (126).

También aquí, como en filosofía, este Aquinate es una *persona*, no un símbolo de los teólogos, porque *se distingue de*

(123) XLII (1950), p. 734.

(124) L. c.

(125) *Officiorum omnium*, p. 455. Cf. B. Pío X, *Doctoris Angelici*, páginas 338-339. León XIII dice de Sto. Tomás como teólogo: «*Inter scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminet Thomas Aquinas*» (*Aeterni Patris*; en BERTHIER, O. C., n.º 208, p. 189).

(126) *Studiorum Ducem*; XV (1923), pp. 317-318.

todos ellos; clarísimamente lo dice Pío XI: «altera theologiae pars quae in dogmatum interpretatione versatur ipsa quoque auctorem habet *omnium locupletissimum Thomam*» (127). Si a estas palabras añadimos el clarísimo testimonio de León XIII, transcrito en la nota 125, nuestra tesis queda sobradamente probada (128).

La Iglesia, además de aprobar esta Escolástica llevada a la cima y coronada por Santo Tomás, no tolera que se le infiera el menor detrimento: «Tam praeclaram autem sapientiae copiam, quam *hic* [Sanctus Thomas] a maioribus [id est a philosophis et Ecclesiae Doctoribus] acceptam *sua* prope angelica facultate ingenii perpolivit et auxit et ad sacram doctrinam in mentibus humanis praeparandam, illustrandam tuendamque adhibuit, nec sana ratio vult negligi nec *religio patitur ulla ex parte minui*» (129). Y ahora se comprende muy bien por qué el desprecio de la Escolástica lleva con gran facilidad a despreciar el magisterio de la Iglesia (130). Pero no olvidemos cuál es la Escolástica *aprobada*.

Si meditamos un poco sobre lo dicho en este apartado podemos deducir interesantes conclusiones:

a) La Escolástica *aprobada* por la Iglesia es la Escolástica que culmina en Santo Tomás y en la cual éste conserva toda su *personalidad*; la Iglesia no conoce ni una Escolástica-símbolo ni un Santo Tomás-símbolo.

b) Santo Tomás es quien elevó la Escolástica *aprobada* a su perfección suprema, tanto en el campo filosófico como en el teológico.

c) Luego toda la Escolástica, en cuanto distinta de la obra personalmente realizada por Santo Tomás, es inferior a él. Santo Tomás encontró muchas cosas hechas, pero todo eso respecto de él es como lo perfectible respecto de lo perfectivo.

d) La Escolástica, en cuanto distinta de la obra personal de Santo Tomás, *no le es contraria*, sino que ambas constituyen un todo *homogéneo* como lo perfectible con lo perfectivo.

(127) L. c., p. 318.

(128) Véase también más adelante el texto a que corresponde la nota 171

(129) B. PIO X, *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 337.

(130) PIO XII, *Humani generis*; XLII (1950), p. 567.

e) Luego no se puede apelar ni a Santo Tomás *contra* la Escolástica ni a la Escolástica *contra* Santo Tomás; como tampoco se puede apelar a lo perfectible *contra* lo perfectivo ni a lo perfectivo *contra* lo perfectible.

Volvamos ahora al *praecipue*, cuya aclaración prometíamos para este apartado. Decía el B. Pío X que era preciso enseñar en los centros eclesiásticos la filosofía escolástica y *praecipue* la de Santo Tomás (131). Ya sabemos la interpretación que algunos dieron al *praecipue* con la enérgica réplica del Papa diciendo que para el *praecipue* equivalía a *unice* y que aquellos intérpretes se equivocaban por completo (132). Pero preguntamos nosotros: ¿por qué aquella interpretación del *praecipue* era errada? La respuesta es bien fácil después de lo dicho: porque el B. Pío X mandaba enseñar la Escolástica *de la Iglesia* y esta Escolástica *aprobada por la Iglesia no es contraria a Sto. Tomás*.

Bajo el término Escolástica se oculta una grave falacia. Los historiadores de la filosofía y de la teología dan su noción de Escolástica, noción que nosotros respetamos ciertamente. Pero la Iglesia tiene también *su* noción de Escolástica, y a esta Escolástica *suya* es a la que concede *sus* aprobaciones y tributa *sus* elogios. El error está en aplicar a la Escolástica de los historiadores lo que la Iglesia dice de *su* Escolástica. Con esto no intentamos culpar a los historiadores, en cuanto tales; sólo decimos que es ilegítimo cambiar el *sujeto*, a que se refiere la Iglesia, para quedarse solamente con las alabanzas que *predica*.

En el último apartado veremos una interesante confirmación de todo esto.

¿Qué razones tiene la Iglesia para preferir la doctrina de Santo Tomás a la de todos los Doctores y a la de todos los escolásticos? En este punto no podemos exponer con detalle, ni siquiera lo que dice Pío XII, porque nos alargaríamos excesivamente; es necesario resumir. Al principio del artículo pueden verse las razones concretamente alegadas por la *Humani generis*, razones que, según se dice expresamente, están confirmadas por una experiencia multisecular: «Plurium saeculorum experientia probe noscit...» (133). Con la *Humani generis* coincide

(131) *Sacrorum Antistitum*; II (1910), p. 656.

(132) *Doctoris Angelici*; VI (1914), pp. 336-337.

(133) XLII (1950), p. 573.

casi a la letra el discurso a los Dominicos (134). Nosotros nos contentaremos con destacar un poco lo que el Papa dice al Congreso Tomístico.

En filosofía la Iglesia antepone a todas la doctrina de Santo Tomás, porque el Aquinate supo construir un sistema victorioso, en el cual los principios metafísicos son llevados con seguridad hasta las últimas consecuencias: «*Victrici fortitudine, quam mentis celsitas parit, ad conclusiones progreditur; metaphysica principia quae sunt omnibus aetatibus commune christianae sapientiae patrimonium, usque ad extrema consecraria placide et tuto enucleando deducit*» (135).

La superioridad teológica de Santo Tomás se funda en que supo armanizar mejor que nadie el orden sobrenatural y el natural. Esta razón la expone Pío XII con gran amplitud: «*Hoc sane indubium: quantum caelum supereminet terras tantum divinae revelationis vera supergrediuntur humanae mentis vires: illa his celsiora sunt, at minime quidem adversantur et repugnant; supra sunt, non contra. Sanctus Thomas autem mira quadam alacritate, hominis intelligentiam nimio illo fulgore quasi haesitatem et suspensam, in templum mysteriorum Dei introducit, et argumentationis arte quaestiones exsolvens, efficit, ut inter se divinarum et humanarum rerum convenientia resplendeat et appareat. Nunc quoque quam acris ardeat certatio in stabiliendis rationibus, quae inter fidem et humano lumine haustas doctrinas mutuae sunt, supra memoratae nostrae Encyclicae Litterae [Humani generis] demonstrant*» (136).

Tratemos de penetrar un poco en estas palabras. Reconoce el Papa que el problema de armonizar el orden sobrenatural y el natural es un problema difícil, en torno al cual los teólogos actuales han sostenido grandes disputas: «*Quam acris ardeat certatio*»; la dificultad proviene de que las verdades sobrenaturales por su misma excelsitud—«*celsiora sunt*»—dejan a la inteligencia humana como ofuscada y suspensa: «*nimio illo fulgore quasi haesitantem et suspensam*». Pero a pesar de todas

(134) XXXVIII (1946), p. 387. Véase también el *Sermo* a los seminaristas, XXXI (1939), p. 246.

(135) XLII (1950), p. 735.

(136) L, c.

las dificultades, el genio preclarísimo de Santo Tomás—«*mentis ceisitas*»—coge a la razón humana y con gran decisión la introduce en el templo de los divinos misterios: «*nimia quadam alacritate hominis intelligentiam... in templum mysteriorum Dei introducit*». Allí, en aquel sagrado recinto, la razón por medio del discurso plácidamente va resolviendo todas las cuestiones: «*argumentationis arte quaestiones exsolvens*» (137); y con tanta fortuna realiza su trabajo, que logra aclarar este oscuro problema, haciendo que *brille luminosamente* la armonía entre verdades naturales y sobrenaturales: «*Efficit ut inter se divinarum et humanarum rerum convenientia resplendeat*». A este término feliz llegó el genio de Santo Tomás en problema tan espinoso. Pero esto, con ser mucho, no es más que la superficie de la letra.

Si penetramos un poco más, vemos que aquí se toca la esencia misma de la Teología. Por eso esta razón es la que con más frecuencia tal vez ha empleado la Iglesia para glorificar y exaltar la teología de Santo Tomás sobre todas las otras. La noción de Teología depende esencialmente de la noción que se tenga sobre las relaciones entre orden natural y sobrenatural. La teología, como ciencia, es esencialmente demostrativa y necesita, por tanto, un medio de demostración. Pero este medio es de naturaleza singular. En teología entran verdades de fe, que tienen categoría de principios, sobre todo las verdades primarias o *artículos*; además de estas verdades, la teología utiliza muchas enunciaciones, que, en cuanto tales, son de razón puramente natural. Con los materiales suministrados por la fe y la razón hemos de construir el silogismo demostrativo de la teología; en el primer estadio, o grado más puro de la demostración teológica entra siempre una verdad de fe que, como es natural, se enuncia en la premisa mayor; la menor es una verdad natural. Para obtener una verdadera demostración y evitar sofismas es preciso que el término medio esté en la mayor y en la menor

(137) Aunque el tema sea ajeno a nuestro artículo, permítasenos indicar que estas palabras canonizan, por decirlo así, el empleo del discurso en teología. En la *Humani generis* y en la *Munificentissimus Deus* Pío XII emplea expresamente la fórmula «*ratio theologica*» (XLI, p. 567 y 762).

con *idéntico* sentido (138), porque, de lo contrario, no sería medio. Pero, ¿cómo se podrá percibir la identidad del término medio, siendo la mayor de fe y la menor natural? No podemos percibir esa identidad por la fe, porque el asentimiento de fe no se funda en una demostración, ni la fe es hábito demostrativo. Tampoco podemos percibir la identidad por sola razón filosófica, porque en el término medio confluyen la luz de la premisa mayor—de fe—y de la premisa menor, que, considerada como premisa menor o *assumptio*, es atraída—*assumitur*—hacia la premisa de fe y recibe su luz; es, pues, una identidad que trasciende la simple visibilidad filosófica. Por eso la demostración teológica es esencialmente distinta de la filosófica, aunque se haga según un esquema racional y utilizando verdades racionales. La fórmula «*ratio theologica*» no es una fórmula vacía.

La percepción de la identidad del medio, en que confluyen las dos luces, es propia del hábito teológico y constituye su *medium quo* (139).

Por consiguiente, si la armonía establecida entre el orden natural y sobrenatural no descansa en la verdad, si es una armonía falaz, la identidad del término medio, en que confluye la luz natural y la sobrenatural, será una identidad *falaz*, dará demostraciones *falaces* y llevará a conclusiones *falsas*. De ahí la enorme importancia que para la existencia misma de la teología tiene la armonía entre ambos órdenes.

Pío XII, al decirnos que Santo Tomás logró con verdad esa difícil armonía, tributa el mayor homenaje que cabe a la teología del Aquinate y nos garantiza que esta teología descansa sobre roca firme: «*solida rupe*» (140).

Tal vez ahora se pregunte alguien: Si tanto valor tiene la autoridad de Santo Tomás, ¿debemos contentarnos con repetir lo que él dijo o interpretar sus pasajes oscuros? ¿Nos está vedado intentar un progreso en nuestros conocimientos? La Iglesia, concediendo tales aprobaciones a la doctrina de Santo To-

(138) Esta identidad no puede ser unívoca, porque lo natural y lo sobrenatural nunca convienen unívocamente; es una identidad analógica. Por eso, quienes niegan que el término análogo pueda ser medio de una verdadera demostración, si fueran consecuentes, negarían también que la teología sea ciencia demostrativa.

(139) Todo esto puede verse mucho mejor expuesto en I. M.^a RAMÍREZ, O. P., *De hominis beatitudine*, I. nn. 126-131, pp. 74-76.

(140) XXXVIII (1946), p. 387.

más y mandando seguirla, no pretende reducir nuestra inteligencia a un estatismo inerte; siempre fomentó el progreso en todos los órdenes; refiriéndose a los adelantos de las ciencias físico-naturales, dice Pío XII que la Iglesia, lejos de temerlos, los favorece: «quibus inventis et repertis Ecclesia favet, nedum adversetur, ea provehit, nedum metuat» (141). En el orden teológico y filosófico Santo Tomás no sólo no es un obstáculo para la investigación, sino que la estimula: «Aemulatio in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae Sancti Thomae non supprimitur, sed excitatur potius» (142). Ni la Iglesia ni Santo Tomás se oponen al progreso en ningún orden.

Puntualicemos un poco. No todo cuanto se presenta bajo nombre de progreso, lo es en realidad; a veces se nos ofrece como progreso lo que en el fondo es un regreso. El progreso verdadero ha de ser homogéneo a las verdades ya adquiridas, como lo pide la misma palabra *pro-gredi*. El progreso que comenzase demoliendo el edificio, sería progreso por antífrasis.

Reconocemos también que estos abusos no se remediarían con el abuso contrario de un estatismo petrificado. Debemos buscar el progreso, pero antes debemos saber cuál es el camino que conduce a un progreso *verdadero*. Y sobre esto Pío XII ha hablado muchas veces y con mucha claridad.

En el *Sermo* a los seminaristas dice que el progreso en las ciencias eclesiásticas se obtiene cumpliendo las normas que la Iglesia da sobre el acatamiento debido a Santo Tomás; después de haber enunciado esas normas añade: «Quae omnia si, ut confidimus, praestabuntur, copiosa expectanda erunt disciplinarum emolumenta. Aemulatio enim in veritate quaerenda et propaganda per commendationem doctrinae S. Thomae... tuto dirigitur» (143). En el discurso a los Dominicos y en la *Humani generis* insiste con gran firmeza en la aptitud de la doctrina de Santo Tomás para incorporarse los sanos progresos (144) y para orientar todo verdadero adelanto (145); la *Humani generis* es-

(141) XXXVIII (1946), p. 387. Véase también *Evangelii praecones*; XLIII (1951), pp. 515, 521-523.

(142) XXXI (1939), p. 247. En la *Humani generis* de nuevo Pío XII invita al progreso en las ciencias eclesiásticas (p. 578).

(143) L. c.

(144) XLII (1950), p. 573. Véase también el discurso al Congreso Teológico; L. c., p. 734.

(145) XXXVIII (1946), p. 387.

pecífica más aún, y dice que el sistema de Santo Tomás posee una indiscutible preeminencia sobre todos los demás para servir de guía en la investigación de verdades *ocultas*: «*Plurimum saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem singulari praestantia eminere*» (146). Para entender en su justo valor estas palabras notemos que el término *praestantia* tiene sentido comparativo (147), que le viene de la preposición *prae* (148); se hace aquí, pues, una comparación entre el plan o *ratio*, trazado por Santo Tomás y otros planes que explícitamente no se mencionan; y en esta comparación a Santo Tomás corresponde la parte superior, como indica el verbo *eminere*; el extremo inferior de la comparación queda para los otros. Además, la superioridad de que goza el Angélico es única: «*singulari*» (149). O sea, que Santo Tomás es superior no sólo a *algunos otros*, sino a *todos los otros*.

El camino que la Iglesia señala para obtener un verdadero progreso es seguir a Santo Tomás. Esto ya se contenía implícitamente en lo anterior, pues, como hemos visto, la Iglesia proclama que Santo Tomás es defensa eficaz contra los errores de *todos* los tiempos.

Pero, ¿cómo puede Santo Tomás ejercer un verdadero magisterio, aún tratándose de verdades que nos hacen progresar y que, por lo mismo, él no enseñó explícitamente? También la Iglesia nos ha resuelto este problema. Santo Tomás—dice Pío XI—señaló las normas a que deben ajustarse *todas* las ciencias eclesiásticas: «*Thomam supernaturali animatum spiritu, unde vivebat, scripsisse, et eius scripta, in quibus omnium sacrarum disciplinarum principia legesque tradantur, universalis dicenda esse naturae*» (150). Por experiencia sabemos que, aún aquellas disciplinas consideradas como *modernas*, tienen consistencia cuando se ajustan a las normas dadas por el Santo.

Ya hemos visto también que, según Pío XII, Santo Tomás trazó un plan o *ratio* que supera a todos los otros por su aptitud

(146) L. c. Esta idea aparece también en el discurso a los Dominicos.

(147) Cfr. FORCELLINI, *Lexicon totius latinitatis*, III, p. 832b.

(148) Cfr. o. c., III, p. 788a-b.

(149) Cfr. o. c., IV, p. 382a-c. Todos conocen el significado de los *singulares* en la Escolástica. En la *Postcommunio* de la Inmaculada dice la Iglesia que la Virgen *singulariter* fué preservada del pecado original. Cfr. I, q. 13, a. 11, ad 1.

(150) *Studiorum Ducem*, XV (1923), pp. 314-315.

para guiarnos en la investigación de verdades *ocultas*, es decir, de aquellas verdades cuyo conocimiento nos hace progresar.

Las normas que en la doctrina de Santo Tomás encontramos para organizar las ciencias son segurísimas, porque la doctrina del Angélico está al *unísono* con la revelación: «*ipsius doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare*» (151).

Santo Tomás es el gran arquitecto del saber eclesiástico; él puso cimientos firmísimos (152), construyó el gran edificio de su sistema victorioso y trazó los planos para su ampliación; todas cuantas ampliaciones se hagan son perfectamente homogéneas con la doctrina del Santo, porque obedecen a un mismo *plan*. Ya nos ha dicho antes Pío XII que el sistema de Santo Tomás se incorpora orgánicamente los progresos de la ciencia; por mucho que las ciencias progresen, ese sistema no pierde su naturaleza. Los ampliadores del edificio merecen todos nuestros respetos y admiración; pero si los comparamos con Santo Tomás, son como los obreros respecto del arquitecto: instrumentos que van colocando los materiales en el lugar que les corresponde según los planos trazados (153); si los obreros no colocasen los materiales en el lugar señalado, entorpecerían la construcción en vez de favorecerla y, en último resultado, el edificio se derrumbaría. Pero lo más grave es que si alguien quisiera convertirse en arquitecto y competir con Santo Tomás trazando planos *contrarios*, de antemano estaría condenado al error; los planos de Santo Tomás están al *unísono* con la revelación y, por tanto, unos planos *contrarios producirían mucha disonancia*.

La doctrina de Santo Tomás es «tutissima».—No hace mucho, un conocido escritor español razonaba así: En 1916 la Congregación de Seminarios y Universidades dijo que las 24 tesis tomistas son «*tutae normae directivae*» (154). Ahora bien,

(151) *Humani generis*, p. 573.

(152) Cfr. *Doctoris Angelici*, VI (1914), p. 338.

(153) La metáfora del arquitecto y de los obreros la emplea muchas veces Santo Tomás para explicar la jerarquía de las ciencias. Véase, a modo de ejemplo, I, q. 1, a. 6; I, C. G., cap. 1; *In libros Metaph.* prooemium S. Thomae y I, lec. 1, n. 26, ss; ed. Spiazzi, O. P. Taurini, 1950.

(154) VIII (1916), p. 157.

es posible que una doctrina sea en sí *tuta* y su contraria sea *tutior* e incluso *tutissima*. Luego es posible que la doctrina contraria a las 24 tesis sea *tutior* e incluso *tutissima*. ¡Lo malo que si no añadimos más nos quedamos en los posibles!

Efectivamente, la Congregación de Seminarios y Universidades empleó el término *tutæ*. Por nuestra cuenta añadimos que Pío XII empleó muchas veces este término u otros equivalentes; el aludido escritor nos agradecerá que reforcemos el punto de partido de su razonamiento. En el *Sermo* a los seminaristas dice el Papa que hay ciertas tesis, que «*tuta ratione*» deben ser consideradas como principales en la doctrina de Santo Tomás (155). Poco más adelante dice que la Iglesia, por medio de la doctrina del Angélico, dirige «*tuto*» la justa emulación que debe reinar en la investigación de la verdad (156). En el discurso a los Dominicos dice que Santo Tomás es camino *seguro* para el conocimiento y defensa de la verdad: «*hoc itinere ad veritatem cognoscendam et solidandam tuto procedi*» (157); unas líneas antes había dicho que la doctrina de Santo Tomás presta a la fe una defensa *eficaz*—«*efficaci praesidio*»—y a los adelantos de la filosofía y teología una orientación *segura*: «*securus usui et moderamini sit*». En la *Humani generis* emplea expresiones semejantes; la doctrina de Santo Tomás es eficaz «*ad fidei fundamenta in tuto collocanda... necnon ad sanae progressionis fructus utiliter et secure colligendos*» (158). Por último, el «*tuto*» se lee también en el discurso al Congreso Tomístico (159).

Todo esto es muy verdadero y ni queremos ni necesitamos negarlo. Pero rogamos a nuestros lectores que tampoco ellos nieguen lo que va a venir.

La propia legislación jesuítica aprueba la doctrina de Santo Tomás como *más segura*; Pío XII, repitiendo un párrafo de esa legislación, dice en el discurso a los Padres de la Compañía: «*Societatis Iesu igitur sodales, ut tantae spei fideliter respondeant suas observent leges, quae ipsis praecipunt, ut «tanquam solidiorem, securiorem, magis approbatam Constitutionibusque*

(155) XXXI (1939), p. 246.

(156) L. c., p. 247.

(157) XXXVIII (1946), p. 387.

(158) XLII (1950), p. 573.

(159) L. c., p. 735.

consentaneam» doctrinan Sancti Thomae sequantur (160). Si la doctrina de Santo Tomás es *más segura y más conforme* a las Constituciones de la Compañía, las doctrinas *contrarias* por necesidad han de ser *menos seguras y menos conformes* a dichas Constituciones.

Pero la doctrina de Santo Tomás no sólo es *más segura*, sino que es también *segurísima*. Pío XII, que nosotros sepamos, no empleó nunca expresamente el término *tutissima*; empleó, sin embargo, muchas veces otros equivalentes. En el *Sermo* a los seminaristas dice de la sabiduría de Santo Tomás: «ae est [Aquinatís sapientia] quae ad dogmata fidei declaranda et defendenda *maxime aptetur*; ea denique est quae grassantes primarios errores cuiusvis temporis efficienter valeat arcere et *invicte* debellare» (161). Los sistemas teológicos pueden decirse *seguros* cuando son aptos para la expresión de los dogmas; en el sistema de Santo Tomás hay una aptitud *máxima*—«*maxime aptetur*»—para expresar los dogmas; luego su seguridad es *máxima*; es un sistema *segurísimo*. El *invicte* no es término superlativo por su forma, pero sí por su significación. *Invicto* es aquel que vence a todos, que es superior a todos y por lo mismo *supremo* entre todos. Este carácter de invencible lo posee la doctrina de Santo Tomás precisamente por adaptarse *maxime* a los dogmas; de alguna manera participa la firmeza y estabilidad de los dogmas (162).

En carta al P. Gillet dice Pío XII que la doctrina de Santo Tomás es «*aptissima*» para la impugnación de las herejías y que suministra «*arma validissima*» contra cualquier error, que se disfrazaba con capa de novedad (163). En la *Humani generis*, después de decir que la doctrina del Angélico está al unísono con la revelación, añade que es *efacissima* para defender la fe: «ad

(160) XXXVIII (1946), p. 384. Este mismo párrafo ya lo había citado León XIII en un documento muy interesante.

(161) XXXI (1939), p. 246.

(162) Esta idea de la conexión entre estabilidad de los dogmas y estabilidad de la teología la expresó bien claramente Pío XII, cuando dijo: «Plura dicta sunt, at non satis explorata ratione, de «nova theologia», quae cum universis semper volventibus rebus, una volvatur, semper itura nunquam perventura. Si talis opinio amplectenda esse videatur quid fiet de nunquam immutandis catholicis dogmatibus quid de fidei unitate et stabilitate? (XXXVIII [1946], p. 385). No podía ser de otra manera, toda vez que la teología tiene por principios las verdades de fe.

(163) XXXIV (1942), p. 97.

fidei fundamenta in tuto collocanda *efficacissimam* esse» (164). Por último, en el prefacio de Santo Tomás dice Pío XII que el Aquinate fué dado por Dios a la Iglesia, «ut eam *firmissima* et *saluberrima* communiret doctrina».

No será superfluo decir que la Iglesia aplicó *expresamente* el calificativo «*tutissima*» a la doctrina de Santo Tomás. Dice así el B. Pío X: «Aquinatem enim deserere, in re philosophica praesertim et theologica, uti iam diximus, non sine magno detrimento esse potest; ipsum sequi *tutissima* est via ad profundam divinarum rerum cognitionem» (165).

Según esto, la Iglesia califica la doctrina de Santo Tomás de *tuta*, *tutior* y *tutissima*; no será necesario decir que esta variedad de términos no implica contradicción. En los mismos documentos se emplean indistintamente el grado positivo y el superlativo; quien buscase contradicción, demostraría estar falto de autoridad para opinar. Es un hecho que en nuestra vida ordinaria calificamos las mismas cosas unas veces de *buenas* y otras de *óptimas*, sin contradecirnos por ello.

Concedido que no puede haber contradicción, es preciso saber cuál de los términos define más exactamente la doctrina de Santo Tomás, si el *tuta*, o el *tutior* o el *tutissima*; estos términos expresan una misma perfección en distintos grados, según más y menos; esos grados, por lo mismo que son diversos, no pueden valer igualmente para definir la doctrina de Santo Tomás; un grado le convendrá primaria o principalmente y los otros secundariamente por cierta aproximación al grado principal. ¿Cuál de los tres grados expresados por los términos *tuta*, *tutior*, *tutissima*, conviene primaria y principalmente a la doctrina de Santo Tomás? Creemos que todos nuestros lectores nos autorizarán para dar una respuesta *tomista*. Las ciencias deben con-

(164) XLII (1950), p. 573.

(165) Motu Proprio *Praeclara*; VI (1914), p. 335. No sabemos cuándo se aplicó por primera vez a la doctrina de Sto. Tomás este calificativo de «*tutissima*»; ya lo emplea Benedicto XIII en el Breve *Demissas preces*, donde dice que las enseñanzas del Angélico son «*inconcussa tutissimaque dogmata*» (en BERTHIER, o. c. n.º 168, p. 147). La idea expresada por este término se conoce ya desde el siglo XIV. Pedro Roger, que después fué Papa Clemente VI, decía de la doctrina de Sto. Tomás: «ita ut nunquam qui eam tenuerit, inveniatur a veritatis tramite deviasse; et qui eam impugnaverit, semper fuerit de veritate suspectus». Estas palabras las repite León XIII en la *Aeterni Patris* (cfr. o. c., n.º 211, p. 191) y, cierto, no para reprobarlas.

siderarse como unas facultades cognoscitivas (166); otro tanto debemos decir de los sistemas, porque efectivamente nos *facultan* para conocer la verdad. Luego para definir un sistema hemos de seguir el mismo procedimiento que para definir una facultad. «La *facultad*, como la fuerza, se definen por lo máximo a que se extiende su virtud, como la flaqueza y la debilidad se definen por lo mínimo a que no se extiende su poder. «Virtus rei—dice Santo Tomás—, determinatur secundum ultimum et maximum in quod potest; debilitas autem secundum minimum eorum in quae non potest» (In I de Caelo et mundo, lec. 25, n. 4 y 5). Decimos de un caballo rozagante: éste lleva como nada seis fanegas de trigo sobre sus lomos; por el contrario, de un rocinante maltrecho y estropeado, decimos: éste no puede ni con el pelo» (167). Lo «*maximum in quod potest*» el sistema de Santo Tomás es dejarnos *segurísimos* de la verdad. Luego su doctrina debemos definirla como *tutísima*. Dice también Santo Tomás que, cuando una cosa está integrada por varios elementos, *simpliciter loquendo*, se define por el elemento principal: «Civitas maxime videtur esse illud quod est *principalissimum in ea*. Unde illud quod faciunt rectores civitatis in ea, dicitur tota civitas facere. Et *eadem est ratio de omni alia re ex pluribus constituta*» (168). Entre los tres grados que se predicán de la doctrina de Santo Tomás, el principal es evidentemente el superlativo. Por tanto, *simpliciter loquendo*, debemos calificar esa doctrina de *tutísima*; los grados inferiores le convienen en cuanto que se aproximan a éste.

En nuestro razonamiento va implícita una verdad, de la que todos tenemos evidencia; no es un razonamiento artificialmente preparado para llegar a una conclusión prejuzgada. Si una obra de arte, por ejemplo, es de verdad *óptima*, no se expresa plenamente su mérito con sólo calificarla de *buen*a, aunque realmente es buena. Lo mismo ocurre en nuestro caso; el superlativo *tutísima* conviene en verdad a la doctrina de

(166) Cfr. I. M.^a RAMÍREZ, O. P., *De ipsa philosophia in universum*, en «La Ciencia Tomista», XXVI (1922), p. 36.

(167) S. M.^a RAMÍREZ, O. P., *Lo que debe ser la Facultad de Teología de San Esteban*, en *La Facultad teológica de San Esteban*, en Salamanca. Memoria de su erección e inauguración, p. 36. Salamanca, 1948.

(168) In IX Ethic., lec. 9; ed. Spiazzi, O. P., n.º 1809, Taurini, 1949; cf. I-II, q. 106, a. 1.

Santo Tomás y la Iglesia lo ha empleado. Luego es evidente que toda la seguridad que nos da esa doctrina no se expresa plenamente ni con el positivo *tuta* ni con el comparativo *tutior*, aunque realmente es *tuta* y *tutior*. Con máxima propiedad la calificamos de *tutissima*. Por cima del positivo *tuta* está el comparativo *tutior* y más arriba todavía el superlativo *tutissima*; pero sobre el superlativo los gramáticos no conocen ningún grado.

Ahora podemos volver nuestra mirada al razonamiento de aquel ilustre escritor, que nos dió pie para iniciar este apartado. Su argumento tendría ciertos visos de probabilidad, si la doctrina de Santo Tomás fuera calificada por la Iglesia como *solamente tuta*; pero, al calificarla como *tutior* y como *tutissima*, no deja lugar a escapatoria alguna razonable. Frente a una doctrina *tutior* y *tutissima* no es posible darse otra equivalente.

Además, todo lo que aquí decimos es una simple consecuencia de los apartados anteriores: la doctrina de Santo Tomás es superior a la de todos los Doctores, a la de todos los escolásticos, cuenta con cientos de aprobaciones que muchas veces son preceptivas. Después de todo esto, sería ridículo pensar que existan otras doctrinas no ya *más seguras*, pero ni siquiera *igualmente seguras* que la de Santo Tomás, máxime cuando se trata de doctrinas *contrarias* a él. Nosotros creemos que las aprobaciones de la Iglesia, sobre todo las preceptivas, dan alguna seguridad a la doctrina aprobada; y que, por tanto, la doctrina máximamente aprobada por la Iglesia goza de una *seguridad máxima*, o es *segurísima*. Si alguien negase esto, no guardaría el respeto debido al Magisterio de la Iglesia.

La Iglesia hizo suya la doctrina de Santo Tomás.—

La Iglesia tiene íntima conciencia de que Santo Tomás es para ella un gran don de Dios. Pío XII exalta la Orden Dominicana por haber dado a la Iglesia el Común Maestro de la filosofía y de la teología (169). El Papa recalca esta misma idea en el prefacio de Santo Tomás: «Qui Beatum Thomam Doctorem... in Ecclesia tua suscitare voluisti, ut eam firmissima et saluberrima communiret doctrina et solis instar illustraret». La Iglesia

(169) XXXVIII (1946), p. 387.

correspondió a este don de Dios, apropiándose, haciendo suya la angélica sabiduría del Aquinate (170).

La Iglesia declaró suya la doctrina de Santo Tomás con hechos y con palabras *explicitas*. Entre los hechos el principal es la singular preferencia que se dió a Santo Tomás en todos los Concilios Ecuménicos posteriores a él. El Santo murió cuando iba de viaje para el segundo Concilio de Lyón; a pesar de todo y de que, como es natural, aún no había sido canonizado, también este Concilio siguió la luz de sus doctrinas, hasta el punto de poder decirse que Santo Tomás *casi lo presidió*. Oigamos a León XIII: «In Conciliis Lugdunensi, Viennensi, Florentino, Vaticano, deliberationibus et decretis Patrum interfuisse Thomam et *pene praefuisse* dixeris, adversus errores graecorum, haereticorum et rationalistarum *ineluctabili vi et faustissimo exitu decertantem*. Sed haec maxima est et Thomae *propria*, nec cum quopiam ex Doctoribus catholicis communicata laus, quod Patres Tridentini, in ipso medio conclavi ordini habendo, una cum divinae Scripturae codicibus et Pontificum Maximorum Decretis, *Summan Thomae Aquinatis super altari patere voluerunt*, unde consilium, rationes, oracula peterentur» (171). El B. Pío X dice: «post beatum exitum sancti Doctoris, nullum habitum est ab Ecclesia Concilium, in quo non ipse cum doctrinae suae opibus interfuerit» (172).

Pero además la Iglesia declaró *expresamente* hacer suya la doctrina del Angélico: «Hic Ordo [Praedicatorum] cum permagni semper sit habitus ob magisterium *veritatis*, tum vero egregiam laudem adeptus est, cum Thomae doctrinam Ecclesia suam *propriam edixit esse*» (173). Y Pío XI: *cuius* [Sancti Thomae] doctrinam, ut quam plurimis in omni genere litterarum monumentis testata est suam Ecclesia fecerit» (174).

La Iglesia, al apropiarse de esta manera la doctrina de Santo Tomás, se limita a escuchar la voz de Jesucristo, que en vida del mismo Santo le concedió una inefable aprobación; así lo dijo León XIII en carta al Ministro General de la Orden Fran-

(170) «Angelicam Thomae sapientiam» (Pío XI, Epist. Apost. *Unigenitus Dei Filius*; XVI (1924), p. 144.

(171) *Aeterni Patris*; en BERTHIER, o. c., n.º 212, p. 191.

(172) *Doctoris Angelici*; VI (1914) p. 339.

(173) BENEDICTO XV, Encycl. *Fausto appetente*; XIII (1921), p. 332.

(174) *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 314.

ciscana, con fecha 25 de Noviembre de 1898. Dice el Pontífice : «*Sanctum itaque sit apud omnes beati Francisci alumnos Thomae nomen, vereanturque non sequi ducem, quem bene scripsisse de se Iesus Christus testabatur*» (175).

Ahora podemos ya ver con absoluta claridad varias cosas importantísimas en esta materia :

a) La autoridad doctrinal de Santo Tomás—hemos dicho—es superior a la de todos los Doctores y a la de todos los escolásticos. Un autor, cualquiera que sea, goza de autoridad doctrinal en la Iglesia por la aprobación que ésta le concede (176). La aprobación máxima que la Iglesia puede conceder es apropiarse la doctrina de algún Doctor, y esto es precisamente lo que ha hecho con Santo Tomás. Luego la autoridad doctrinal de Santo Tomás está sobre la de cualquier otro autor.

b) Comprendemos también la profunda verdad que encierran estas severas palabras de Pío XI : «*In Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est, Ecclesiae docentis auctoritas*» (177). La razón es clara. La Iglesia hizo suya la doctrina de Santo Tomás y, por tanto, todos los elogios que se tributan al Santo, en realidad se dirigen a la doctrina de la Iglesia y a su autoridad docente ; así como también, por la misma razón, quien impugna a Santo Tomás, impugna la doctrina de la Iglesia y lucha contra su autoridad docente. Por algo dijo Pío XII que el desprecio de la Escolástica lleva a despreciar el Magisterio de la Iglesia (178) ; y ya sabemos cuál es la Escolástica *aprobada*. Al contrario, quienes se ocupan en afirmar y defender la autoridad doctrinal de Santo Tomás, bien sea de intento, bien siguiendo dócilmente sus enseñanzas, tienen la inmensa satisfacción y el alto honor de luchar en defensa de la autoridad docente de la Iglesia. Santo Tomás, aquel humilde y respetuosísimo hijo de la Iglesia, no podía ni sospechar que su causa estaba tan estrechamente unida a la de la Iglesia misma.

(175) En BERTHIER, o. c., n.º 352, p. 264.

(176) Dice el mismo Sto. Tomás : «*Maximam habet auctoritatem Ecclesiae consuetudo quae semper est in omnibus æmulanda. Quia et ipsa doctrina catholicorum doctorum ab Ecclesia auctoritatem habet ; unde magis standum est auctoritati Ecclesiae quam auctoritati vel Augustini vel Hieronymi vel cuiuscumque doctoris*» (II-II, q. 10, a. 12).

(177) *Studiorum Ducem* ; XV (1923), p. 324.

(178) *Humani generis* ; XLII (1950), p. 567.

En el fondo de todo esto se roza una cuestión dogmática: «*Ecclesiae docentis auctoritas*». Por eso todos los Pontífices pasados han coincidido y todos los futuros coincidirán en el juicio que se formen de la doctrina de Santo Tomás, porque esta doctrina es un bien propio de la Iglesia, en el que va comprometida su autoridad docente. Hubo Papas de muy diversas tendencias; todos coincidieron, sin embargo, en dar a la doctrina de Santo Tomás una preferencia singular; habrá también en lo futuro Papas de muy diversas tendencias, pero bien seguros estamos que ninguno de ellos desaprobará ni desestimará la sabiduría del Angélico, porque siempre serán verdaderas las palabras de Pío XI: «*maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, id est, Ecclesiae docentis auctoritas*». La doctrina de Santo Tomás, por estar *al unísono* con la revelación, (179) tiene unión estrechísima con aquellas cosas en que los Papas hablan por boca de Pedro (180); y en tales cosas todos los Papas coincidieron y todos coincidirán.

A pesar de que este punto está tan explícito en el Magisterio de la Iglesia no sabemos que lo hayan tenido en cuenta, ni siquiera los defensores de Santo Tomás en la controversia sobre la «Nueva Teología».

Si alguien vive con la ilusión de ver surgir en la Iglesia a un nuevo Santo Tomás *contra* el de Aquino, puede armarse de paciencia para esperar.

c) Ahora comprendemos también la verdad de aquellas palabras, en que el B. Pío X tributó su homenaje supremo al Aquinate: «Si alicuius auctoris vel Sancti doctrina a Nobis Nostrisve Decessoribus unquam comprobata est singularibus cum laudibus atque ita etiam, ut ad laudes suasio iussioque adderetur eius vulgandae et defendendae, *facile intelligitur eatenus comprobata, qua cum principiis Aquinatis cohaereret* aut iis haudquam repugnaret» (181). Precisemos primero todo el alcance de estas palabras, para ver después su explicación a la luz de lo que venimos diciendo.

(179) «Ipsius doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consoriare (*Humani generis*, p. 573).

(180) Véase esta idea brillantemente expuesta por V. Baronio, O. P. (en BERTHIER, O. C. P., LXIV) y por el Cardenal Billot (en S. M.^a RAMÍREZ, O. P., *Introducción general*, pp. 174-175).

(181) *Doctoris Angelici*; VI (1914), p. 338.

En primer lugar estas palabras son una *declaración*, no un *decreto*. El Pontífice no impone aquí un *precepto*, sino que simplemente *declara* cuál es el valor de las aprobaciones, otorgadas por él o por sus predecesores a las doctrinas de algún autor o santo : tal doctrina se entiende *aprobada*, en cuanto que coincide con Santo Tomás, o no se le opone ; naturalmente, el B. Pío X se dió cuenta que no todas las doctrinas verdaderas están en Santo Tomás y con su declaración no pretendió condenarlas como falsas. Dentro de la declaración se incluyen aquellos casos en que la doctrina de algún autor o santo haya sido aprobada *con singulares elogios* y aquellos otros en que a los elogios se añada *recomendación o mandato* de divulgarla y defenderla ; todos esos elogios, todas esas recomendaciones, todos esos mandatos, no autorizan a nadie para ir *contra* Santo Tomás, porque la Iglesia, en tanto elogia, recomienda, manda, en cuanto que la doctrina elogiada, recomendada, mandada, coincide con Santo Tomás o, por lo menos, no se le opone. Y, para colmo, dice el Pontífice que es *fácil entender la razón de todo esto : «facile intelligitur»*.

La razón *fácil de entender* se contiene en lo anteriormente dicho. La doctrina de cualquier autor o santo está *aprobada*, en cuanto coincide con la doctrina de la Iglesia misma. Ahora bien, la Iglesia hizo suya la doctrina de Santo Tomás. Luego la doctrina de cualquier autor o santo está *aprobada*, en cuanto coincide con Santo Tomás ; añade el B. Pío X, y nosotros con él : o por lo menos en cuanto *no se le opone*, porque no mantenemos la insensata pretensión de que *toda* la doctrina de la Iglesia esté en Santo Tomás ; pero la Iglesia se apropia lo que Santo Tomás enseñó y, por tanto, rechaza lo que a esas enseñanzas se opone.

Quien tenga tan sólo una somera idea de lo que es *autoridad docente y aprobación de la Iglesia*, entenderá todo esto *fácilmente*.

Después de afirmar tan vigorosamente la estrecha unión de Santo Tomás y la Iglesia, el B. Pío X amonesta a los Profesores diciendo : «qui quidem probe meminisse debent non idcirco sibi factam esse potestatem docendi, ut sua opinionum placita cum alumnis disciplinae suae communicent, sed ut *iis doctrinas Ecclesiae probatissimas impertiant*» (182).

Si quisiéramos reducir los tres puntos anteriores a uno solo nos bastaría decir con Pío XII que la doctrina de Santo Tomás está *al unísono* con la revelación: «*ipsius doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare*» (183).

* * *

Estas cosas queríamos decir a nuestros lectores para hacerles saber que junto con Santo Tomás va otro problema más grave, es decir, el problema de la autoridad docente de la Iglesia. Urge, pues, poner en práctica la invitación de Pío XI: «*Ite ad Thomam*» (184) y la de Pío XII: «*animum afferte plenum amoris et studii erga S. Thomam*» (185).

FR. ARMANDO BANDERA, O. P.

(183) *Humani generis*, p. 573.

(184) *Studiorum Ducem*; XV (1923), p. 323.

(185) XXXI (1939), p. 246.

“*Humani generis*” guía del teólogo

Cuando nuestros tiempos hayan pasado a la historia se podrá determinar con más facilidad el origen histórico de algunos errores actuales y también la sabiduría del Magisterio de la Iglesia que, en la persona de Pío XII, tiene uno de los más profundos teólogos que ha visto en su larga historia. Buena prueba de ello son las grandes Encíclicas sobre la vida de la Iglesia: «*Mystici Corporis*», «*Mediator Dei*» y «*Menti Nostrae*» y, sobre la teología como ciencia, «*Humani Generis*». La importancia de esta Encíclica puede verse en el afán que manifiesta el Santo Padre para que se explique en toda su profundidad en los Seminarios y Centros de enseñanza.

Sin embargo, desde el punto de vista del teólogo, es menester entender bien el fin de esta Encíclica. No es la intención del Papa poner obstáculo alguno, en el campo histórico y teológico, a la investigación que tanto ha contribuido a la vitalidad de la teología actual. Tampoco tiene como fin terminar de una vez para siempre con *toda* discusión entre los teólogos mismos o quitar del medio la libertad de opinión en todo el campo teológico. Por eso nos dice el mismo Papa: «Es también verdad que los teólogos deben siempre volver a las fuentes de la Revelación, pues a ellos toca indicar de qué manera se encuentra explícita o implícitamente en la Sagrada Escritura y la divina Tradición lo que enseña el Magisterio vivo. Además, las dos fuentes de la doctrina revelada contienen tantos y tan sublimes tesoros de verdad que nunca realmente se agotan. Por eso, con el estudio de las fuentes sagradas, se rejuvenecen continuamente las sagradas ciencias, mientras que, por el contrario, una especulación que deje ya de investigar el depósito de la fe se hace

estéril, como vemos por experiencia» (1). En otro lugar añade : «Pues es verdad que los Romanos Pontífices *en general* conceden libertad a los teólogos en las cuestiones disputadas entre los más acreditados doctores...» (2). Entonces cabe preguntar : ¿Cuál es el verdadero propósito de esta carta pontificia ? A nuestro juicio, está indicado con bastante claridad en las mismas palabras del Sumo Pontífice. Dice así : «Nos consta, sin embargo, que no faltan hoy quienes, como en los tiempos apostólicos, amando la novedad más de lo debido y también temiendo que los tengan por ignorantes de los progresos de la ciencia, intentan sustraerse a la dirección del sagrado Magisterio, y por este motivo están en peligro de apartarse insensiblemente de la verdad revelada y hacer caer a otros con ellos en el error» (3).

Por lo tanto, no se trata aquí de opiniones discutibles y discutidas, sino de errores que pueden dañar a la fe, quitando a la teología la seguridad de la revelación divina y privándola de la interpretación auténtica del Magisterio de la Iglesia. Con razón, pues, esperamos encontrar en esta Encíclica normas para guiar al teólogo en sus relaciones con el Magisterio, así como indicaciones para que pueda evitar los errores más fundamentales.

Se ve claramente que el Papa, con toda discreción posible, se ha limitado a mencionar errores sin designar autores, por más

(1) Verum quoque est, theologis semper redeundum esse ad divinae revelationis fontes : eorum enim est indicare qua ratione ea quae a vivo magisterio docentur, in Sacris Litteris et in divina Traditione sive explicitè sive implicitè inveniantur. (Pius IX. «Inter gravissimas, 28 Oct. 1870. A. A. S. Vol. I. p. 260). Accedit quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper juvenescent; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilibus evadit».

Humani Generis Para. 21.

(2) Verum namque est generatim Pontifices theologis libertatem concedere in iis quae inter melioris notae doctores vario sensu disputentur; at historia docet, plura quae prius liberae disceptationi subjecta fuerint, postea nullam iam disceptationem pati posse.

Ibid. Para. 19.

(3) ...Constat tamen non deesse hodie, quemadmodum apostolicis temporibus, qui rebus novis plus aequo studentes, ac vel etiam metuentes ne earum rerum, quas progredientis aetatis scientia invexerit, ignari habeantur, sacri Magisterii moderationi se subducere contendant ideoque in eo versentur periculo ne sensim sine sensu ab ipsa veritate divinitus revelata discedant aliosque secum in errorem inducant.

Ibid. Para. 10.

conocidos que sean. En este artículo vamos a guardar la misma reserva, limitándonos a estudiar la doctrina positiva de la Encíclica acerca de dos puntos—quizá los principales—referentes a la teología, es decir, la teología en el campo apologético y la teología como ciencia.

Quizá no se ve, a primera vista, la íntima relación que existe entre estas dos cuestiones, pero la verdad es que están entrañablemente ligadas, como después veremos. Para empezar, exponremos unas consideraciones sobre el método de la apologética católica.

No cabe duda que la apologética es una parte muy difícil de la teología. La Iglesia tiene, como su misión propia, la predicción del Evangelio por todo el mundo—y el mundo está compuesto de razas que tienen distintas culturas, tradiciones y costumbres—. Puede decirse con toda razón que cada pueblo vive en su propio ambiente y, por lo tanto, tiene sus dificultades especiales. Por eso, como nos dice el Papa: «Muchos, deplorando la discordia del género humano y la confusión que reina en las inteligencias de los hombres, y guiados de un imprudente celo de las almas, se sienten llevados por un interno impulso y ardiente deseo de romper las barreras que separan entre sí a las personas buenas y honradas, y propagan una especie de «irenismo» que, pasando por alto las cuestiones que dividen a los hombres, se proponen no sólo combatir en unión de fuerzas el invasor ateísmo, sino también reconciliar opiniones contrarias, aun en el campo dogmático... No faltan hoy quienes se han atrevido a proponer en serio la duda de si conviene no sólo perfeccionar, sino aun reformar completamente la teología y el método que actualmente, con aprobación eclesiástica, se emplea en la enseñanza teológica, a fin de que se propague más eficazmente el reino de Cristo en todo el mundo entre los hombres de todas las civilizaciones y de todas las opiniones religiosas» (4).

(4) Inimò et aliud observatur periculum idque eo gravius, quo virtutis est specie magis obiectum. Plures enim sunt, qui humani generis discordiam ac mentium confusionem deplorantes imprudenti animorum studio permoti, impetu quodam moventur atque impenso desiderio flagrant infringendi saepia, quibus probi honestique viri invicem disiununtur, «irenismum» talem amplectentes ut, quaestionibus missis quae homines separant, non modo respiciant ad irruentem atheismum communibus viribus popul-

En este pasaje de la Encíclica hay que notar dos cosas. En primer lugar, el error está claramente indicado, por lo menos en términos generales. Entre algunos apologistas existe, por una razón o por otra, el afán de reformar por completo la enseñanza teológica, para atraer con más facilidad a los que están en herejía o en pleno ateísmo. Esta falsa tendencia tiene sus causas y sus efectos y, al investigarlos brevemente, veremos con toda claridad la relación íntima entre esta cuestión apologética y la otra, referente a la teología como ciencia. El mismo Papa nos indica las características de ese «irenismo» moderno. Entre éstas, la más importante es, sin duda alguna, el relativismo dogmático, que conduce lógicamente al racionalismo teológico. Esta tendencia se manifiesta de maneras muy distintas. Quiere hacer de la teología positiva una ciencia puramente histórica; y así es que algunos de los defensores de esta opinión disminuyen todo lo posible el significado de los dogmas, apartándose «de la manera de hablar tradicional en la Iglesia, y de conceptos filosóficos usados por los doctores católicos, a fin de volver, en la exposición de la doctrina católica, a las expresiones empleadas por la Sagrada Escritura y por los Santos Padres» (5). Otros, aún más atrevidos, afirman que los misterios de la fe no pueden significarse sino con conceptos relativos, que más o menos se aproximan a la verdad revelada. Mediante conceptos que, por ser relativos, cambian continuamente, «la verdad se indica sí,

sandum, sed etiam ad opposita in rebus quoque dogmatibus reconcilianda. Et quemadmodum olim fuerunt, qui rogarent num translaticia Ecclesiae apologetica ratio obstaculum constitueret potius quam auxilium ad animos Christo lucrandos, ita etiam hodie non desunt qui eo usque procedere audeant ut serio quaestionem movent num theologia eiusque methodus, quales in scholis ecclesiastica approbante auctoritate vigent, non modo perficiendae, verum etiam omnino reformandae sint, ut regnum Christi quocumque terrarum, inter homines cuiusvis culturae vel cuiusvis opinionis religiosae efficacius propagetur.

Ibid. Para. 11

(5) Quod autem theologiam spectat, quorundam consilium est dogmatum significationem quam maxime extenuare; ipsumque dogma a loquendi ratione in Ecclesia iamdiu recepta et a philosophicis notionibus penes catholicos doctores vigentibus liberare, ut in catholica exponenda doctrina ad Sacrae Scripturae sanctorumque Patrum dicendi modum redeatur... Quod idcirco etiam fieri posse ac debere audaciores quidam affirmant, quia fidei mysteria numquam notionibus adaequate veris significare posse contendunt, sed tantum notionibus «approximativis», ut aiunt, ac semper mutabilibus, quibus veritas aliquatenus quidem indicetur, sed necessario quoque deformetur.

Ibid. Paras. 14, 15

en cierta manera, pero también necesariamente se desfigura». Entonces, ¿qué hay que hacer? Pues, cambiar radicalmente los términos empleados en la teología, sustituir los antiguos conceptos por otros, tomados de los sistemas filosóficos modernos, más inteligibles para los hombres que viven en su ambiente. Al mismo tiempo hay que insistir mucho más en la historia de los dogmas, no por razón de las ventajas que este estudio trae consigo, sino para hacer de la teología una ciencia puramente histórica y para demostrar la validez de los principios de la filosofía existencialista aplicada a la teología.

Todo esto termina necesariamente en un desprecio a la teología escolástica y, por lo menos indirectamente, conduce a un desprecio del Magisterio de la Iglesia, que ha aceptado y aprobado en términos clarísimos la doctrina y método del Angélico Doctor (6).

Como se ve, hay aquí íntima relación entre el campo apolo-gético y el de la teología dogmática. En realidad, puede decirse que la raíz de todos los errores que condena el Papa en esta Encíclica está en un concepto falso de la teología como ciencia. Vamos a examinar este punto un poco más, por ser fundamental para entender bien el propósito del Santo Padre en la Encíclica y también para evitar los errores allí condenados.

En el sistema teológico de Santo Tomás existe estrecha relación entre la revelación y la razón. Como toda verdadera ciencia, la teología debe tener sus principios y sus conclusiones. Los principios de la teología son las mismas revelaciones que Dios ha comunicado a los hombres y que la Iglesia ha propuesto como dogmas de fe. Pero hay que notar bien que estas revelaciones no son, ni pueden ser, los objetos de la teología como ciencia, sino que constituyen el objeto material de la fe. Sin embargo, la teología debe y puede prestar su ayuda para expresar aquellos principios en términos humanos, claros y precisos. No obstante, es en la exposición racional del dogma y en la penetración que hace la razón en cada una de las verdades de la fe donde vemos lo que llama Santo Tomás el oficio magistral de la teología como ciencia. Dice: «Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad ins-

(6) Véanse como ejemplos el canon I, 366 y AAS. vol. 38. p. 387. (1946).

truendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit: et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur: alioquin si nullis auctoritatibus magister quaestionem determinet, certificabitur quidem auditor quod ita est; sed nihil scientiae vel intellectus acquireret, sed vacuus abscedet» (7). ¿Cómo se realiza este trabajo? Sencillamente en el desarrollo de lo que llamamos la revelación virtual.

Hay algunos principios que están formalmente revelados en el depósito de la fe, mientras otros están virtualmente incluidos en los principios formalmente revelados. Estos últimos mediante un proceso intelectual, e. d. mediante un silogismo, se deducen como conclusiones de los principios formalmente revelados. Cuando este proceso se verifica deduciendo de una proposición revelada y otra de razón una conclusión, ésta se llama conclusión teológica. Estas conclusiones son el objeto formal de la teología como ciencia. Así es que el problema de la teología es el problema de la revelación virtual.

Para Santo Tomás, la revelación virtual quiere decir una verdad que sólo puede deducirse mediante verdadero proceso intelectual de una premisa revelada. Mediante este proceso llegamos a una conclusión que exprime un nuevo concepto, implícitamente contenido en la verdad revelada. Así es que hay verdadera evolución en la teología, aunque sea homogénea (8). Por eso mismo nos dice Santo Tomás: «Dicendum quod articulus est indivisibilis veritas quantum ad id quod actu explicatur in articulo: sed est divisibilis quantum ad ea quae potentia continentur in articulo, secundum quod qui dicit unum quodammodo docit multa, et haec sunt quae praecedunt articulum vel consequuntur ad ipsum: et quantum ad hoc potest explicari et dividi articulus fidei» (9).

Ahora bien; de aquí se deducen algunas consecuencias de muchísima importancia en nuestra cuestión. En primer lugar, la teología depende de la fe y, por lo tanto, del Magisterio de la Iglesia, que nos propone los dogmas que forman el objeto de la fe. De estas verdades de fe arranca la teología como ciencia,

(7) Quodl. IV. art. 18.

(8) Cf.: «Evolución Homogénea del Dogma Católico», por Fr. Marín-Sola, O. P. (Biblioteca de Tomistas Españoles. Madrid, 1923.)

(9) Sent. dist. 25. q. 2. a. 2. ad 4um. Cf.: Ibid. dist. 24. q. 1. a. 2. sol. 2.

en cuanto que, aceptándolas como principios, con un criterio divino e infalible, saca de ellos su contenido virtual, mediante un proceso intelectual. En el curso de este proceso, la teología emplea, no solamente los principios de fe, sino también un instrumento: las llamadas proposiciones menores de razón.

Sabido es que toda ciencia tiene dos características. Es siempre un «motus»: el paso de un conocimiento a otro, mediante un proceso mental. Por lo tanto, necesita, no solamente el principio y el fin, sino también un medio que ponga en contacto estos dos términos (10).

Como se ve, la doctrina de Santo Tomás es muy distinta de la opinión de los innovadores de quienes habla el Papa. Para ellos, la conclusión en el proceso teológico se consigue mediante nuevos conceptos y términos tomados de la filosofía contemporánea y que son necesariamente relativos. Estas conclusiones son, por lo tanto, puramente históricas, sin valor permanente. El error está en no entender, o en entender mal, la relación entre la razón y los principios de la revelación. Para el Angélico y sus discípulos, la razón es el instrumento, mediante el cual podemos sacar el contenido de la revelación. La finalidad del proceso teológico no es extraer la virtualidad que existe en los conocimientos puramente humanos de la razón, sino, al contrario, explicar el contenido virtual de los principios de la fe. Hay aquí, como se ve, absoluta incompatibilidad entre la doctrina de algunos modernos y la de Santo Tomás. Para ellos, es el principio de la fe lo que debe emplearse como instrumento para explicar los principios y los conceptos de la razón humana. La doctrina tradicional de la Iglesia la resume muy bien el Padre Marín Sola: «Pero se ha perdido de vista con frecuencia que el punto de partida, los principios verdaderos, el sujeto formal de la teología no son estas ciencias humanas, menores de razón, sino las mayores de fe o reveladas. La finalidad del raciocinio teológico no es, pues, el servirse de las mayores reveladas para extraer o deducir la virtualidad que existe en las menores de razón, sino servirse de las menores de razón para extraer o deducir o explicar intelectualmente la virtualidad contenida en los principios o mayores de fe. No son, pues, las mayores reve-

(10) Cf: «Lo divino y lo natural en la teología», por Fr. Emilio Sauras, O. P. Ciencia Tomista, Julio, 1945. pp. 35. sq.

ladas instrumentos de las menores, ni siquiera entran «ex aequo» con las menores de razón en el raciocinio teológico, sino que las menores de razón son meros instrumentos intelectuales para desarrollar o explicar la virtualidad objetiva de que están preñadas, aunque no lo expresen, las mayores reveladas» (11).

La teología utiliza la razón humana, sus proposiciones, conceptos y términos, como instrumentos para deducir conclusiones virtualmente contenidas en las verdades de la revelación. De aquí se deduce como consecuencia lógica que las proposiciones menores de razón no pueden entrar «ex aequo» en el proceso intelectual del raciocinio teológico. Esto está bien claro porque, si afirmamos que tanto la mayor de fe como la menor de razón entran «ex aequo» en el silogismo teológico, se seguiría que los principios de la teología eran, no los artículos de la fe, sino también los principios de la razón natural. En este caso la teología estaría subordinada a la ciencia de Dios y de los bienaventurados en el cielo y, a la vez, a las ciencias humanas. Esto sería destrozar por completo la teología escolástica y reducirla a una disciplina puramente histórica, lo que hacen, en efecto, los innovadores.

Ahora bien: para que la razón humana sea verdadero instrumento en la deducción de las conclusiones teológicas de los artículos formalmente revelados, es necesario que esté dotada de fórmulas, conceptos y términos claros y precisos, y para esto no vale cualquier sistema filosófico, que hoy existe y mañana habrá desaparecido para dar lugar a otro. Por esta razón la Iglesia ha aprobado la filosofía de Santo Tomás, y ha exigido que los futuros sacerdotes sean instruídos «según el método, la doctrina y los principios del Angélico Doctor» (12), porque, como nos dice el Papa: «Con la experiencia de muchos siglos conoce perfectamente que el método y el sistema del Aquinate se distingue por su singular valor, tanto para la educación de los jóvenes, como para la investigación de las más recónditas verdades, y que su doctrina suena como al unísono con la divina revelación y es eficacísima para asegurar los fundamentos de

(11) Loc. cit. p. 77.

(12) C. I. C. can. I, 366 para. 2., AAS. Vol. I. p. 254.

la fe y para recoger de modo útil y seguro los frutos del sano progreso» (13).

Con estas últimas palabras el Santo Padre rechaza por completo el argumento fundamental de estos innovadores en teología. Según ellos, el sistema y método de Santo Tomás conducen de una manera inevitable a la esterilización de la teología, siendo demasiado intelectualista, sin contacto con las exigencias del mundo actual. Al contrario, la Iglesia insiste en que la filosofía de Santo Tomás ha sido y será siempre la «*Philosophia Perennis*». Hablando de este aspecto de la doctrina del Angélico dice muy bien Maritain: «It can, therefore, claim to be abiding and permanent in the sense that, before Aristotle and St. Thomas had given it scientific formulation as a systematic philosophy, it existed from the dawn of history in germ, and in the pre-philosophic state, as an instinct of the understanding and a natural knowledge of the first principles of reason, and ever since its foundation as a system has remained form and progressive, a powerful and living tradition, while all other philosophies have been born and have died in their turn» (14).

Sin embargo, a pesar de la insistencia de la Iglesia, los innovadores no vacilan en afirmar que tenemos que rechazar, o, por lo menos, privar de valor las nociones y términos que perfeccionó Santo Tomás, iluminado y guiado por el Espíritu Santo y bajo vigilancia del Magisterio vivo de la Iglesia. Entonces, ¿qué queda de la teología? ¿Con qué fórmulas y términos debe expresarse? Según los modernos, hay que sustituir para el sistema de Santo Tomás «nociones hipotéticas y expresiones fluctuantes y vagas de una moderna filosofía que, como la flor del campo, hoy existe y mañana caerá..... El desprecio de los términos y las nociones que suelen emplear los teólogos escolásticos lleva, naturalmente, a enervar la teología especulativa,

(13) AAS. Vol. 8. p. 387. y *Humani Generis*, para. 44: «*Ipsius autem doctrinam cum divina revelatione quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam, esse necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos*».

(14) Cf: «*Introduction to Philosophy*», p. 100.

la cual, por fundarse en razones teológicas, ellos juzgan carecer de verdadera certeza» (15).

Además, digan lo que quieran los innovadores, ciertos términos han sido aprobados y consagrados de tal manera por el Magisterio de la Iglesia, que rechazarlos o sustituirlos por otros modernos con distintas significaciones sería destrozar, no solamente la teología como ciencia, sino también la misma fe. ¿Quién puede dudar que el Concilio de Constantinopla emplea la palabra «subsistentia» en el sentido pleno que le dio más tarde el mismo Santo Tomás? (16). Además, es completamente necesario guardar el sentido tomista de esta palabra «subsistentia» si queremos evitar las herejías de Nestorio y Eutyches. Lo mismo habrá que decir de muchos otros términos filosóficos, por ejemplo, la noción de persona, esencia, naturaleza, en las definiciones de la Iglesia acerca de Cristo: las nociones de sustancia y accidente en la Eucaristía y otras muchas.

En realidad, los que achacan a Santo Tomás el atender demasiado a la inteligencia en el progreso del conocimiento humano de la divina revelación no han entendido su doctrina acerca de la teología como ciencia, la influencia de los hábitos sobrenaturales sobre el progreso hacia Dios y quizá, de una manera especial, sus enseñanzas acerca de los Dones del Espíritu Santo (17). Sin embargo, una cosa es admitir la fuerza de la voluntad y de los sentimientos para ayudar a la razón en sus esfuerzos hacia un conocimiento más seguro de la ver-

(15) Quare mirum non est aliquas huiusmodi notiones a Conciliis Oecumenicis non solum adhibitae, sed etiam sanctitatis esse, ita ut ab eis discedere reus sit. Quapropter, negligere, vel reicere, vel suo valore privare tot ac tanta quae pluries saeculari labore a viris non communis ingenii ac sanctitatis, invigilante sacro Magisterio, nec sine Sancti Spiritus lumine et ductu, ad accuratius in dies fidei veritates exprimendas mente concepta, expressa ac perpolita sunt, ut eorundem in locum conjecturales notiones sufficiantur ac quaedam fluxae ac vagae novae philosophiae dictiones, quae ut flos agri hodie sunt et cras decident, non modo summa est imprudentia, verum etiam ipsum dogma facit quasi arundinem vento agitatam. Despectus autem vocabulorum ac notionum quibus theologi scholastici uti solent, sponte ducit ad enervandam theologiam, ut aiunt, speculativam, quam, cum ratione theologica innitatur, vera certitudine carere existimant».

Humani Generis, para. 17.

(16) DB. 213. sq.

(17) Entre otros muchos lugares Santo Tomás trata de esta cuestión en: I-II. q. 68. a. 4. ad 3 um., 3. Sent. d. 23. q. 3. a. 3. sol. 2. ad 2 um., d. 35. q. 2. a. 1. sol. 1. d. 54. q. 1. a. 2., II-II. q. 45. a. 3. ad 1 um., q. 9. a. 1. ad. 1 um., I. P. q. 43. a. 5. ad. 2 um., etc.

dad—cosa que nunca negó Santo Tomás—, y otra la que intentan los innovadores, es decir, atribuir a la voluntad por sí sola cierto poder de intuición. Para ellos, la verdadera ciencia teológica es más bien intuitiva, y consiste en la misma vida de la Iglesia y de los fieles, siendo como una función de la fe colectiva. Como consecuencia de esta opinión, se sigue que la apologética católica tiene, como objeto propio, no la demostración de los preámbulos de la fe, sino mostrar que lo que la fe enseña acerca de Dios y sus preceptos es enteramente conforme a las necesidades de la vida, así que todos deben abrazarla para evitar la desesperación moderna y alcanzar la salvación eterna. Es evidente que esta falsa opinión se deduce de la doctrina de los innovadores acerca de la teología como ciencia, demostrando claramente la íntima relación entre estas dos partes de la teología en general. Acerca de esto nos dice el Papa: «Todo lo cual se opone abiertamente a los documentos de Nuestros predecesores León XIII y Pío X, y no puede conciliarse con los decretos del Concilio Vaticano» (18).

En otro lugar hemos dicho que estas opiniones intuitivas y vitalistas de los innovadores tendrán su influencia algún día en el campo de la mística (19). Ahora tenemos que añadir que esta invasión del campo místico ha comenzado ya. Una vez que se admite que la única verdadera teología consiste en la vida colectiva de los fieles, poniendo en práctica las doctrinas de la fe, el peligro se ve claramente. Podemos resumirlo así:

1. En primer lugar sigue una separación completa de la mística y el dogma, es decir, la teología dogmática, tal como la entendemos nosotros. Esta tendencia a la separación, que ya existía antes, se ha aumentado en nuestros tiempos.

2. Como la mística se encuentra con muchas dificultades en la expresión de sus experiencias en términos humanos,

(18) Quae omnia ut Decessorum Nostrorum Leonis XIII et Pii X documenta aperte adversantur, ita cum Concilii Vaticani decretis componi nequeunt.

Humani Genêris, Para. 52. Cf: Para. 50.

(19) «Mysticism has always proved to be fertile breeding ground for new ideas and tendencies, simply because the mystic finds great difficulty in confining his experiences within the bounds of human language, especially the cold, hard terminology of dogmatic theology... Sooner or later, then we may expect repercussions of the new theology in mysticism and in writings on spirituality in general».

«Thomism and the New Theology», The Thomist, Oct. 1950

tiende a rechazar las fórmulas consagradas de la teología como demasiado racionalistas. Así coincide de antemano con las doctrinas de los innovadores. Han aparecido nuevas definiciones de la verdad, como aquella de Blondel, «*adaequatio realis mentis et vitae*», hechas desde el punto de vista vitalista. Podemos esperar otras de la gracia, las virtudes infusas, especialmente la fe, y de los Dones del Espíritu Santo. Lo vemos claramente en los esfuerzos que hacen los defensores de la «teología nueva» para tender un puente entre el orden natural y el orden sobrenatural, cosa fundamental en su teoría acerca del trabajo del apologista católico.

3. La raíz de muchos de estos errores está, en nuestra opinión, en un concepto falso de la relación que existe entre la perfección cristiana y la teología dogmática. Si aplicamos este término «perfección» exclusivamente a los estados místicos, dejando aparte la perfección común a todos contenida en la gracia santificante, las virtudes y dones, aun en su grado mínimo, entonces sí, tendríamos que conceder que la verdadera teología y todo progreso en ella sería la práctica de la fe colectiva de una manera intuitiva. También tendríamos que afirmar que todos estamos llamados por Dios a las alturas de la vida mística, cosa que nos parece lejos de la opinión de Santo Tomás.

Quizá todo esto sería verdad si la teología fuese *esencialmente* práctica, como no se cansan de afirmar los innovadores. Pero no lo es. Para Santo Tomás, es especulativa y práctica a la vez ; pero esto hay que entenderlo bien. El conocimiento teológico no es un conocimiento que quede sencillamente en el orden intelectual, sino que es una ciencia de verdades que deben ponerse en práctica. Sin embargo, la verdad teológica no es objeto de ciencia en cuanto «operable», sino en cuanto que en lo «operable» hay una razón especial de cognoscibilidad (20). Por eso nos dice Santo Tomás : «*Magis tamen est speculative quam practica : quia principalius agit de rebus divinis, quam de actibus humanis : de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*» (21).

(20) Véase «Lo divino y lo natural en la teología según Juan de Santo Tomás», por Fr. Emilio Sauras, O. P. Ciencia Tomista, Julio, 1945. pa. 24.

(21) Cf. 1P. q. 1. a. 4. c., a. 5. c., et ad 1. um.

Nos queda, pues, una pregunta. ¿Cuál tiene que ser la actitud del teólogo tomista frente a los ataques de estos errores modernos? En el campo de la apologética la contestación a esta pregunta nos la da el mismo Papa: «A las nuevas cuestiones que la moderna cultura y el progreso del tiempo han suscitado, apliquen su más diligente investigación, pero con la conveniente prudencia y cautela; y, finalmente, no crean, cediendo al falso «irenismo», que los disidentes y los que están en el error puedan ser atraídos con buen suceso si la verdad íntegra que rige en la Iglesia no se enseña por todos sinceramente, sin corrupción ni disminución alguna» (22). La verdad de este juicio del Santo Padre se proclama cada día con más claridad, y los que han tenido que luchar en el campo apologético con herejías y con herejes saben muy bien que no es cuestión muchas veces de términos ni conceptos, sino de los mismos principios de la doctrina católica. Esto lo podemos ver actualmente en las reacciones producidas en países protestantes por el discurso sobre la moral del matrimonio pronunciado por el Papa el 29 de Octubre de este año.

Desde el punto de vista del teólogo dogmático hay que tener siempre en cuenta que todo error tiene algo de verdad, pues «nulla porro falsa doctrina est quae non aliqua vera intermisceat». La verdad latente en los errores condenados en la Encíclica «*Humani Generis*» está en que todo teólogo debe estudiar a fondo las teorías modernas en la filosofía y en la teología, para saber contestar a ellas y preparar bien su defensa de la fe. Además, hay que presentar las doctrinas de la Iglesia de Cristo de tal manera que puedan convencer a los que viven en el ambiente moderno. Esto mismo fué la preocupación constante de los grandes teólogos del pasado, como por ejemplo, San Justino, la escuela Alejandrina, San Agustín y Santo Tomás. Así llegaremos a comprender mejor las necesidades de nuestros tiempos, los deseos de nuestros contemporáneos y los remedios que ofrece la Iglesia. Todo esto lo podemos conseguir dentro del cuadro del verdadero to-

(22) In quaestiones novas, quas hodierna cultura ac progrediens aetas in medium protulerunt, diligentissimam suam conferant pervestigationem, sed ea qua par est prudentia et cautela; nec denique putent falso «irenismo» indulgentes, ad Ecclesiae sinum dissidentes et errantes feliciter reduci posse, nisi integra veritas in Ecclesia vigens, absque ulla corruptione distractioneque, sincere ab omnibus tradatur.

Humani Generis, para. 62, 63.

mismo, como indicó el Excmo. Sr. Ministro de Asuntos Exteriores de España, D. Alberto Martín Artajo, el día 26 de Diciembre del año 1949, en el acto de su investidura de Doctor «honoris causa» del Instituto Pontificio Angelicum de Roma. Dijo así: «La España de Juan de Torquemada y Vitoria, de Soto, Cano y Carranza, de los Alvarez, Lemos y Ledesmas estará firme en el campo de su concepción teológica hoy como ayer. Porque, si es cierto que Santo Tomás no es dique que obstruye, sino faro que guía, también es cierto que la verdad ni envejece ni muda, aunque como el sol, al girar sobre sí, ilumine diversos sectores, según van apareciendo en su campo de influencia» (23).

Puede decirse que, al mismo tiempo que vemos dentro del seno de la Iglesia errores como los que condena el Papa en esta Encíclica, vemos también un renacimiento dentro de la misma escuela tomista. Este renacimiento ha sido posible solamente porque el tomismo tiene como punto de arranque las mismas doctrinas de la fe, bajo la luz del Magisterio de la Iglesia. Al hablar de este punto nos dice el Papa: «Dios ha dado a su Iglesia el Magisterio vivo para ilustrar también y declarar lo que en el depósito de la fe no se contiene más que oscura y como implícitamente. Y el Divino Redentor no ha confiado la interpretación auténtica de este depósito a cada uno de los fieles, ni aun a los teólogos, sino sólo al Magisterio de la Iglesia. Y si la Iglesia ejerce este su oficio (como con frecuencia lo ha hecho en el curso de los siglos con el ejercicio, ya ordinario, ya extraordinario, del mismo oficio) es evidentemente falso el método que trata de explicar lo claro con lo oscuro; antes es menester que todos sigan el orden inverso» (24). Así hace el tomismo. Nunca ha subordinado las doctrinas de la fe a la razón humana,

(23) Cf: *Ciencia Tomista*, Enero, 1951, p. 210.

(24) Una enim cum sacris eiusmodi fontibus Deus Ecclesiae suae Magisterium vivum dedit, ad ea quoque illustranda et enucleanda, quae in fidei deposito nonnisi obscure ac velut implicite continentur. Quod quidem depositum nec singulis christifidelibus nec ipsi theologis divinus Redemptor concedidit authentice interpretandum, sed soli Ecclesiae Magisterio. Si autem hoc suum munus Ecclesia exercet, sicut saeculorum decursu saepenumero factum est, sive ordinario sive extraordinario eiusdem muneris exercitio, patet omnino falsam esse methodum, qua ex obscuris clara explicentur, quin immo contrarium omnes sequi ordinem necesse est.

sino que emplea la razón como instrumento para sacar de estos principios sobrenaturales todo su contenido virtual. Por lo tanto, si este nuevo movimiento telógico, tan oportunamente condenado por el Papa en esta Encíclica, llega a ser un estímulo más a los tomistas verdaderos para estudiar a fondo la doctrina de su Maestro, entonces la historia no tendrá que lamentar demasiado la aparición de estos errores en nuestros tiempos.

DAVID L. GREENSTOCK, T. O. P.

Información de Actualidad científica

XI Asamblea de Estudios Marianos

Del 11 al 15 de septiembre celebró en Madrid su XI Asamblea la *Sociedad Mariológica Española*, dedicada este año al estudio de la Bula «*Munificentissimus Deus*», sobre la Asunción de la Santísima Virgen. Se desarrolló el siguiente programa:

R. P. MAXIMO PEINADOR, C. M. F.: *Consideraciones generales sobre la «Munificentissimus Deus», Criterios exegéticos.*

R. P. RICARDO RABANOS, C. M.: *La argumentación escriturística en la Bula.*

R. P. FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. I.: *La cuestión de la muerte de María, después de la «Munificentissimus Deus».*

R. P. PABLO FRANQUESA, C. M. F.: *Valoración y directrices del argumento de Tradición, a través de la «Munificentissimus».*

R. P. GREGORIO DE JESUS CRUCIFICADO, O. C. D.: *La Corredención o asociación de María con Cristo, recalcada en la «Munificentissimus Deus».*

R. P. JOSE M.^a BOVER, S. I.: *Estudio litúrgico de la nueva Misa de la Asunción.*

R. P. MAURICIO GORDILLO, S. I.: *La Asunción en la liturgia del Breviario.*

R. P. FR. LUIS COLOMER, O. F. M.: *Puntos de arranque para ulteriores desenvolvimientos mariológicos contenidos en la Bula.*

El lector podrá leer estos estudios en el volumen XII de ESTUDIOS MARIANOS y se verá gratamente sorprendido por la fecundidad mariológica de la Bula pontificia y por la penetración con que la han sabido descubrir y exponer los mariólogos españoles. Estos estudios constituirán un magnífico comentario de la gloriosa Bula de la Asunción.

La muerte de María, a juicio de la Sociedad Mariológica Española.— Como ya apuntamos, el tema de la muerte de la Virgen a la luz de la «*Munificentissimus*», fué estudiado por el P. Solá. Era el problema más interesante y aún lo fué mucho más por la competencia y penetración con que el ilustre jesuita supo tratarlo. De su razonado examen de la Bula dedujo que el Papa no quiso definir la muerte de la Virgen y, por tanto,

no puede decirse *explícitamente definida*. Tampoco, a su parecer, debe decirse *implícitamente definida*. «Pero la argumentación de la Bula, de tal manera recalca y casi exige o supone la muerte, que sería temerario defender actualmente lo contrario».

La Asamblea comentó animadamente y con el mayor elogio el estudio y las conclusiones del P. Solá, y sometió a nuevo cambio de impresiones la posición de la Sociedad sobre la muerte de la Virgen adoptada en la Asamblea de 1949 en Salamanca. Como resultado de este intercambio de ideas, fué parecer unánime que la Sociedad debía mantener firmemente la sentencia favorable a la muerte de la Virgen como «verdad no sólo cierta y teológicamente cierta, sino enseñada por el Magisterio Ordinario de la Iglesia y, por tanto, solemnemente definible».

Esta ratificación unánime de la Sociedad Mariológica Española en la creencia católica tradicional de la muerte de la Virgen, merecerá de los doctos la debida consideración, mal que le pese al Director de *Marianum*, que tan poca sabe tener para la corporación española, con detrimento de la que él mismo puede merecer.

Temas libres.—Entre los temas libres merece especial mención el presentado por el P. IGNACIO RUIDOR, S. I., sobre *La mediación de María en la distribución de las gracias en los escritores del siglo XII*.

El Centenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción. El veterano e incansable P. NAZARIO PEREZ, S. I., leyó unas cuartillas sobre la celebración en España del Centenario de la Inmaculada, el gran dogma católico y español. Entre sus múltiples e interesantes sugerencias, propuso como tarea apropiada al fin de la Sociedad Mariológica, la confección de una bibliografía española teológica-concepcionista.

Conversaciones mariológicas.—El programa de la Asamblea proponía, por vía de ensayo, la iniciación de unas *conversaciones mariológicas* para discurrir y discutir fructuosamente sobre puntos candentes y básicos» no incluidos en el temario. Los temas de estas conversaciones fueron, la *naturaleza de la gracia de María* y la *posibilidad de una participación de la fecundidad del Padre en su maternidad divina*. El diálogo no fué de gran interés, pues el previo anuncio de los temas no fué bastante eficaz para que asistieran a las conversaciones los que defienden puntos de vista no compartidos por la generalidad.

Reelección de la Junta Directiva.—En conformidad con los Estatutos de la Sociedad, los socios verificaron la elección de la Junta Directiva para los tres próximos años, resultando reelegidos todos los anteriores componentes, esto es: *Presidente*, P. N. Narciso García Garcés, C. M. F.; *Secretario*, P. Basilio de San Pablo, C. P.; *Tesorero*, P. Crisóstomo de Pamplona, O. F. M. C.; *Vocales*: PP. Bover, S. I.; Colomer, O. F. M.; Luis, C. SS. R.; Llamera, O. P.

La Asamblea de 1952.—La Asamblea del año próximo la celebrará la Sociedad Mariológica en Barcelona, coincidiendo con el Congreso Eucarístico Internacional y tendrá por tema de estudio: *La Virgen y la Eucaristía*.

FR. M. LLAMERA, O. P.

XI Semana Española de Teología

(17 al 22 de Septiembre)

La XI Semana Teológica Española dedicó sus temas fijos a comentar doctrinas de la «*Humani generis*».

Como siempre se dió lugar a los temas libres en las sesiones de la mañana, conjugados con los centrales. He aquí su programa:

TEMAS LIBRES.—*El mejor comentario a la Encíclica «Humani generis». Contribución a la filosofía de la Cultura.*—Profesor R. P. Abilio Araejos, C. M. F., del Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

La gracia del «Apostolado».—Profesor R. P. Emilio Sauras, O. P., del Estudio General de Valencia y Colaborador del Instituto «Francisco Suárez».

El latín en el estudio de la teología.—Profesor Dr. D. José M. Sáiz, Presbítero. Catedrático en el Seminario de Santander.

La gratuidad del orden sobrenatural, según la Encíclica «Humani generis».—Profesor R. P. Juan Alfaro, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Irenismo en Soteriología. Un caso típico de relativismo dogmático.—Profesor, R. P. Basilio de S. Pablo, Pasionista, Secretario de la Sociedad Mariológica Española.

Las ponencias sobre la Encíclica fueron las siguientes en las sesiones matutinas:

El Dr. D. Andrés Avelino Esteban presentó el tema «Repercusión que ha tenido la Encíclica «*Humani generis*» y comentarios que ha suscitado». Reseñó las principales revistas, producciones literarias, tanto de Europa como de América, señalando aquellas que ofrecían comentarios a todo o a parte del documento pontificio.

«Necesidad de conocer los errores filosóficos modernos para remediarlos y para utilizar lo que de verdad encierran; y deber de estudiarlos con cautela y a la luz del Magisterio de la Iglesia. Así tituló su conferencia el R. P. Miguel Oromí, O. F. M. Con un conocimiento perfecto de la filosofía actual, el ponente expone los diversos errores condenados en la Encíclica. Hace un estudio de los principios incuestionables de la filosofía perenne, en cuya virtualidad encuentra su mejor refutación y exige un acatamiento reverente al Magisterio eclesiástico.

Clases de irenismo; irenismo del todo reprochable, expuesto por el Papa, que tiende la mano al equivocado, renunciando o callando doctrinas fundamentales católicas irrenunciables, eso fué lo que expuso el Reverendo P. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D., en su ponencia: «El irenismo en Teología y sus peligros».

«Función de la Teología positiva, según la mente de la Encíclica. Debe interpretar las fuentes a la luz del Magisterio». Tal fué el tema del Doctor D. José M. Cirarda, Pbro. Fué una exposición acertada sobre lo que el particular enseña el documento pontificio.

El R. P. Bartolomé Xiberta, O. C., presentó un estudio sobre «La analogía «fidei» como procedimiento de técnica teológica».

El primer tema de las sesiones vespertinas fué el del R. P. Felipe Alonso Bárcena, S. I., con el título: «Justo título del Magisterio de la Iglesia para ser tenido en cuenta reverentemente aun en cuestiones filosóficas». El dogma se sirve de la filosofía para su exposición y formulación; por lo tanto, el Magisterio eclesiástico tiene derecho por su misma naturaleza a encauzar el pensamiento filosófico en sus relaciones con la doctrina católica.

«La filosofía perenne a la luz de la Encíclica «*Humani generis*», por el R. P. Narciso García Garcés, C. M. F.-Expuso el concepto de filosofía perenne, con tal amplitud, que dió cabida a contrapuestos sistemas filosóficos católicos, cuando en la Encíclica se identifica con el tomismo. Más acertado estuvo en el valor de dicha filosofía como instrumento valiosísimo del dogma.

El R. P. Joaquín Salaverri, S. J., en dos sesiones expuso el «Valor de las Encíclicas a la luz de la «*Humani generis*». Fué una verdadera historia de la Encíclica.

«Cómo han caído algunos autores modernos en el relativismo dogmático al despreciar en sus investigaciones la Teología escolástica». El R. P. Bernardo Monsegú, C. P., estudia la postura de la «Nueva Teología» sobre el relativismo dogmático. Demuestra cómo influenciada por la filosofía actual pretende modernizar la Teología, al margen de la escolástica, cuyo menosprecio la ha llevado a la desorientación.

Por último, el R. P. Fr. Manuel García Miralles, O. P., del Estudio General de Valencia, presentó su ponencia sobre «El conocimiento por connaturalidad en Teología». Estudió su existencia, naturaleza y propiedades; sus relaciones con el conocimiento especulativo, según los principios de Santo Tomás. Hizo resaltar el valor que tiene en la ciencia sagrada, en cuanto que es hábito específico; la existencia del conocimiento místico y el sobrenatural; su causalidad instrumental en la evolución homogénea del dogma; terminando con una llamada al más profundo estudio de la opinión tradicional.

XII Semana Bíblica Española

(24 al 29 de Septiembre)

Los temas centrales de la Semana han versado sobre doctrinas teológicas y exegéticas tocadas en la Encíclica «*Humani generis*».

En sus sesiones matutinas se recogió y desarrolló el tema de las doctrinas pontificias sobre la «Necesidad del Magisterio eclesiástico y autoridad del mismo para defender e interpretar las Sagradas Escrituras». Estuvo a cargo del M. I. Sr. D. Alberto Vidal Cruaños, lectoral de Gerona. Expuso las nociones fundamentaes, según la exégesis tradicional,

pues el Pontífice lamenta de tener que recordar, debido a falsas opiniones actuales, doctrinas que se exponen en las aulas escolares.

El R. P. José M.^a Bover, S. J., desarrolló «El irenismo nocivo en los estudios bíblicos», exponiendo las diversas clases de irenismos: cómo el «irenismo» falso era condenado por la Encíclica, por la justa intransigencia de la Iglesia en materia de fe y de costumbres.

«La moderna exégesis espiritual» se tituló la ponencia que el Doctor D. Andrés Ibáñez Arana, del Seminario de Vitoria, presentó. Una vez expuestos los antecedentes del movimiento espiritualista, le asignó los fundamentos, doctrina y extensión, así como sus criterios sobre la «tipología». Indicó sus peligros y sus ventajas.

El R. P. Luis Arnaldich, O. F. M., de la Universidad Pontificia de Salamanca, trató la cuestión de la «Historicidad de los once primeros capítulos del Génesis, según los últimos documentos eclesiásticos». Hizo un recorrido de los documentos, haciendo hincapié en un estudio más profundo de la literatura del Oriente para la mejor comprensión del valor histórico de dichos capítulos. Estuvo del todo desacertado en empeñarse en demostrar el desacuerdo del P. Lagrange con dichos documentos pontificios sobre el particular; entendiéndolo mal el concepto que el gran exégeta tiene de «historia legendaria» aplicada a los once capítulos.

Finalmente, el R. P. Jaime Echarri, S. I., del Colegio Máximo de Oña, disertó sobre la «Evolución y poligenismo a la luz de la Escritura, según el Magisterio eclesiástico». Distinguió entre fixismo y transformismo, inclinándose por aquél en la Sagrada Escritura, aunque por manera material. Indicó tres períodos en la intervención del Magisterio, en que paulatinamente se ve la concesión, por su parte, de una libertad condicionada a la investigación católica sobre el transformismo en el origen somático del hombre; y su prohibición absoluta a adherirse a las dos formas del poligenismo.

Los temas de la tarde tocaron el problema de actualidad del «sensus plenior», menos el del R. P. Alfonso Rivera, C. M. F., del Colegio Mayor de Zafra, que versó sobre la «Imposibilidad de admitir en los autores sagrados un sentido humano sujeto a error».

El R. P. Fr. Manuel de Tuya, O. P., de la Facultad Teológica de Salamanca, admitió la existencia del «sensus plenior» en la Sagrada Escritura. Analizó su concepto, a la luz de la teoría tomista sobre la inspiración y asignándole utilidad manifiesta y necesaria, tanto para la Sagrada Escritura como para la Teología.

«¿Se demuestra la existencia del «sensus plenior» por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?», fué la disertación del M. I. Señor Dr. D. Lorenzo Turrado y Turrado, lectoral de Salamanca. Llegó a la conclusión de que en los textos del Antiguo Testamento se encuentra dicho sentido, intentado por el Espíritu Santo, cuya existencia no está condicionada al conocimiento que de él pueda tener el hagiógrafo, como admite Santo Tomás en su concepto de inspiración.

El R. P. Paulino Bellet, O. S. B., del Monasterio de Montserrat, estudió en su comunicación si «Utilizaron los Santos Padres, especialmente los antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?». Se inclinó por la negativa, una vez fijada la naturaleza de la exégesis anterior y la noción de ese sentido en los autores modernos. Creemos que el ponente no debió nunca aventurarse a formular así su conclusión, cuando él mismo confesó su verdadera imposibilidad en conocer en toda su amplitud el pensamiento de dichos Santos Padres.

En la última sesión el R. P. Simón Prado, C. SS. R., formuló su tema así: «Criterios de fijación de un «sensus plenior» y de su uso en la argumentación teológica». Tuvo el mérito, como es también dado ver en su manual, de aplicar la teoría del P. Marín Sola, O. P., sobre el virtual implícito teológico al «sensus plenior», llegando así a una mejor comprensión de tan discutido sentido. Lo encuadró en el concepto tomista de inspiración, afirmando su existencia inequívoca en la Sagrada Escritura.

TEMAS LIBRES.—*La tesis de la sanción moral y la esperanza de la resurrección en el libro de Job*—Profesor, R. P. Maximiliano G. Cordero, O. P. Profesor de Exégesis del A. T. en la Universidad Pontificia y en la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

Orígenes del estado de Israel.—Profesor, R. P. Pablo Luis Suárez, C. M. F. Profesor de Exégesis en el Colegio Mayor de Santo Domingo de la Calzada.

Problemática del «sensus plenior» en la Biblia.—Profesor, M. I. Señor Dr. D. Salvador Muñoz Iglesias, Canónigo lectoral de Madrid y Jefe de la sección del Instituto «Francisco Suárez».

El divorcio en Mateo, V, 32 y XIX, 9.—Profesor, M. I. Sr. Doctor D. José M. González Ruiz, Canónigo lectoral de Málaga.

El problema del sentido bíblico ampliado, a la luz de la filosofía del lenguaje.—Profesor, R. P. José M. Bover, S. J.

Sine me nihil potestis facere, (Joan, XV, 5). Contenido teológico pleno del texto.—Profesor, R. P. Juan Leal, S. J., de la Facultad Teológica de Granada.

Importancia de la patristica española para el texto bíblico hispano.—Profesor, M. I. Sr. Dr. D. Teófilo Ayuso Marazuela, Canónigo lectoral de Zaragoza y Colaborador del Instituto «Francisco Suárez».

«Habitabo inter eos et ego Deus eorum». Un ejemplo del sentido pleno.—Profesor, R. P. Fr. Alberto Colunga, O. P., de la Facultad Teológica de San Esteban, de Salamanca.

FR. M. GARCIA MIRALLES, O. P.

La Primera Semana Española de Filosofía

(4 al 10 de Noviembre)

La Primera Semana Nacional de Filosofía celebrada en Madrid, de los días 4 al 10 de noviembre de 1951, organizada por el Instituto Luis Vives, ha constituido un verdadero acontecimiento filosófico, a que no estábamos acostumbrados en España.

Importa destacar, ante todo, el ambiente de auténtica cordialidad y comprensión, dentro de una apreciable altura filosófica, que envolvió visiblemente toda la Semana. Fué francamente aleccionador el contacto directo y personal que estableció entre los representantes filosóficos de la mayor parte de nuestras Universidades y de muchos Institutos de Segunda Enseñanza, con el fuerte núcleo de sacerdotes asistentes, en representación de casi todas las Ordenes Religiosas y del clero secular.

El tema central de la Semana, *La Persona Humana*, por su máxima actualidad y por su universal interés tuvo gran parte en el éxito final de las jornadas.

Se estudiaron todos los aspectos principales que presenta: psicológico, sociológico, moral, jurídico, pedagógico y metafísico.

Las comunicaciones de la mañana, de breve duración, seguida de discusión, a veces animada y sugestiva, tocaron puntos particulares, en torno a cada uno de los aspectos señalados. Su elevado número—llegaron a ser setenta—da idea clara del interés despertado por la Semana entre los filósofos de toda España.

En las sesiones plenarias de la tarde, presididas cada día por diversas personalidades, las ponencias oficiales presentaron la visión general y sintética del tema de cada día, alcanzando algunos interés extraordinario por el prestigio de los ponentes y la maestría de su exposición.

La nota general de las sesiones, en este aspecto doctrinal, podría definirse por un respeto vivo y consciente a la tradición filosófica, predominantemente escolástica, con un fuerte afán de plantear los problemas más actuales, abordando valientemente sus soluciones, a la luz de aquella tradición. Esta sana modernidad, afincada en la verdadera tradición, fué la característica más destacada de la mayoría de los representantes seculares, aunque no faltaron entre los eclesiásticos ejemplares notables de esa actitud.

No podemos detenernos a reseñar, ni siquiera esquemáticamente, la riquísima variedad de las comunicaciones y ponencias de muy desigual valor objetivo, como es natural; bastará recordar las ideas principales vertidas en torno a cada tema.

El aspecto psicológico, que ocupé el primer día, se desarrolló girando alrededor de las diversas soluciones intentadas por las modernas escuelas psicológicas para resolver el difícil problema de la estructura psicológica

de la personalidad y de todos sus complejos factores, soluciones que han evidenciado al lado de sus aciertos, sus radicales limitaciones, acaso por olvidar demasiado principios fundamentales de la psicología clásica.

El Sr. López Ibor, en la ponencia final de este día, «*La personalidad humana en su aspecto psicológico: la experiencia de la crisis en el conocimiento de la personalidad*», aludió con su competencia habitual, la utilización del fenómeno de la crisis, individuales y sociales, como medio muy apropiado para lograr una comprensión de la personalidad psicológica, más completa que la adquirida hasta el presente.

En el aspecto sociológico las ideas dominantes miraban a encuadrar la sociedad dentro del ámbito de la persona, como una derivación de sus exigencias naturales, y a detestar el sentido primario de la sociedad y de las instrucciones sociales fundamentales por encima de toda determinación política, superando la distinción de algunos modernos entre comunidad y sociedad.

El Sr. Minguijón, con notable gracejo y observaciones agudas, fruto de su larga experiencia, tuvo la ponencia general sobre «*La personalidad humana en su aspecto sociológico*».

En el aspecto moral, a parte de los necesarios deslindes a establecer entre el aspecto moral y jurídico—no siempre exactamente expresado—, destacaron como ideas más sobresalientes, la aproximación de la teoría moderna de los valores a la teoría clásica de los fines y de su dialéctica vital; la norma moral asentada en la transcendencia contra toda autonomía kantiana y su replanteo del antiguo problema del análisis moral de carne y espíritu en la persona humana, que dió origen a una interesante discusión.

La ponencia del P. Todoli, O. P., «*La personalidad humana en su aspecto moral*», una de las mejores de la Semana, por postura estrictamente filosófica y su atractiva y moderna presentación, resumió magistralmente todos los ricos aspectos que implica el mundo moral de la persona humana.

El aspecto jurídico, planteó la cuestión de la fundamentación del derecho en la persona humana, con algunas aplicaciones interesantes al problema de la culpabilidad y al estudio de las modernas «declaraciones de los derechos del hombre».

El Sr. Ruiz del Castillo, con dominio del tema, y bajo la inspiración de la moderna teoría institucionalista, defendió contra todo excesivo positivismo la fundamentación natural del derecho, en su ponencia «*La personalidad humana en su aspecto jurídico*».

En el aspecto pedagógico las comunicaciones se caracterizaron por una visión estrictamente filosófica del problema, con la contribución de algunas doctrinas clásicas, como la de Santo Tomás, con aplicaciones certeras a temas prácticos tan sugestivos como el de la «Sencillez», que da principio y culmina toda verdadera labor pedagógica, la necesidad de una educación total y el valor educativo de la legislación.

El Sr. Romero Marín, poniendo a contribución sus amplios conocimientos en la materia, desarrolló la ponencia de la tarde: «*La personalidad humana en su aspecto pedagógico*».

Finalmente merece destacarse entre todas las demás, la jornada última dedicada al aspecto metafísico, que fué objeto del mayor número de comunicaciones, lo cual motivó una división de trabajo en la lectura de las comunicaciones, que perjudicó un poco a la brillantez de las animadas discusiones a que dieron lugar las variadas opiniones de los asistentes. Al lado de la exposición, más o menos libre, de las teorías ya clásicas, aparecieron intentos de orientar la especulación escolástica por nuevos caminos, y no faltaron trabajos que trataron de recoger las últimas novedades de la filosofía actual en torno al problema metafísico de la persona, casi siempre tratando de entroncarlas de alguna manera con la doctrina tradicional.

La ponencia final, «*La personalidad humana en su aspecto metafísico*», de D. Eugenio Frutos Cortés, joven y culto profesor de la Universidad de Zaragoza, recogió con singular maestría, con absoluta claridad y sugestiva vivacidad, los diversos aspectos del problema, encuadrándole justamente dentro de la temática de la filosofía más nueva, pero con un conocimiento sereno de la filosofía tradicional. Esta ponencia fué desarrollada en la última sesión de la Semana, presidida por el Excmo. Señor Ministro de Educación Nacional, que cerró las jornadas filosóficas con cálidas palabras, llenas de nostalgia, alentando a todos los filósofos allí presentes, a una actividad intelectual cada día más intensa, y con una trascendencia formativa y social para lo cual ofreció su incondicional ayuda. Aludió también al acariciado proyecto de las Facultades de Teología, que completarían la labor investigadora y formativa de nuestras Universidades y cuyos beneficios se dejarían sentir en la misma actividad filosófica nacional.

Con tan buenos auspicios y la despedida cordial del Sr. Zaragueta, que ofreció, en su cargo de director, el Instituto Luis Vives, como hogar a todos los filósofos españoles, se concluyó esta Primera Semana de Filosofía Española.

Junto al recuerdo de los buenos ratos pasados, con todas las circunstancias de excelente desarrollo y certera organización, estas jornadas han dejado, sin duda, en la mente de muchos el vivo deseo de que tan magnífica experiencia, ampliada y perfeccionada, no deje de repetirse regularmente para bien del pensamiento filosófico y de la Patria.

FR. CARLOS SORIA, O. P.

COMENTARIOS Y NOTAS CRITICAS

¿EL SENTIDO «TÍPICO» ES SENTIDO BÍBLICO?

«Incidentalmente, por tratarse de una objeción que puede hacerse a las dificultades presentadas contra la posibilidad del *sensus plenior*, se trató (en la XII Semana Bíblica Española) del sentido típico que parece haber sido intentado por Dios y desconocido por el hagiógrafo. Algunos semanistas manifestaron sus reservas sobre si este sentido típico puede considerarse inspirado en el Antiguo Testamento. Opinaban que los *tipos* son las realidades del Antiguo Testamento en sí con anterioridad a su consignación por escrito. Dios intentó que fueran *tipos*, pero no manifestó esa intención por el conducto de los hagiógrafos viejotestamentarios y así parece que no pueda decirse *sentido bíblico inspirado en el Antiguo Testamento*» (Revista Española de Teología, número 45. Noticiario: XII Semana Bíblica Española, página 541).

En efecto, en la XII Semana Bíblica Española, al tratarse del *sensus plenior*, algunos semanistas mostraron sus reservas sobre que el *sentido típico* fuese sentido bíblico. Y el razonamiento a que se ajustaban para ello era poco más o menos el siguiente:

Los *tipos* mesiánicos en el Antiguo Testamento tenían ya su ordenación por Dios independientemente de su consignación en la Escritura. Así, por ejemplo, sabemos que Adán era tipo de Cristo (I Cor. cap. 15). Pero *lo era* ya cuando existía. Luego antes e independientemente de hablarse de él en la Escritura. Por lo que esos tipos no son bíblicos, aunque la Escritura nos lo descubra y manifieste. ¿Qué decir a esto? Que, en primer lugar, no se sigue que por ser realidades *históricas* no puedan también estar ordenadas *típicamente* al narrarse en la Escritura. Por donde la conclusión que se saca «a priori» es excesiva. Y

«a posteriori» se ve que esta teoría no es verdadera, por dos razones.

1) *Es contraria a la enseñanza de la «Divino afflante Spiritu»*.—S. S. Pío XII dice lo siguiente, a este propósito, en la citada encíclica :

«No se excluye de la Sagrada Escritura todo sentido espiritual (típico). Porque las cosas dichas o hechas en el Viejo Testamento, de tal manera fueron sapientísimamente ordenadas y dispuestas por Dios, que las pasadas significaran anticipadamente las que el nuevo pacto de gracia habían de verificarse. Por lo cual el intérprete, *así como debe hallar y exponer el sentido literal de las palabras*, que el hagiógrafo intentara y expresara, *así también el espiritual, mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido espiritual*. Ahora bien, este sentido en los Santos Evangelios nos lo indica y enseña el mismo divino Salvador; lo profesan también los Apóstoles, de palabra y por escrito, imitando el ejemplo del Maestro; lo demuestra la doctrina tradicional perpetua de la Iglesia; lo declara por último el uso antiquísimo de la liturgia, dondequiera que pueda rectamente aplicarse aquel conocido enunciado: La ley de orar es la ley de creer. Así, pues, este sentido *espiritual, intentado y ordenado por el mismo Dios*, descúbralo y propónganlo los exégetas católicos con aquella diligencia que la dignidad de la divina palabra reclama; mas tengan religiosa cautela en no proponer como *sentido genuino de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios*», aunque discretamente usados podrán ser útiles en la predicación.

O sea, que el Papa enseña que los sentidos *literal y típico* son sentidos *genuinos* de la Escritura. Y precisamente por serlo es por lo que el intérprete ha de buscarlos y exponerlos con todo el esmero que «la dignidad de la divina palabra reclama». Pero no ha de tributarle el mismo valor a otros sentidos traslaticios. Por lo que habrá de tener religiosa cautela «en no proponer como *sentido genuino* de la Sagrada Escritura otros sentidos traslaticios». El sentido *típico* es, pues, *genuino sentido bíblico*.

Pero como todo sentido bíblico es sentido *genuino* de la Escritura precisamente por estar bíblicamente inspirado, se sigue que el sentido *típico* está, no solamente ordenado por Dios durante la realidad histórica de los *tipos* (a parte de que hay algunos literarios, v. gr., Melquisedec), ni solamente narradas en la Escrituras las escenas históricas que los llevan divinamente vinculados, sino que además de eso han de tener una actual ordenación bíblica —inspiración— en su enseñanza en la Escritura. Sino no sería genuino sentido bíblico; sólo habría bíblicamente narración de hechos o realidades que históricamente tenían una ordenación típica por parte de Dios, pero sólo con ordenación extrabíblica. Como tampoco es sentido bíblico un sentido totalmente consecuente, aunque de la Escritura se deduce, y por medio de ella también se venga en su conocimiento. Por eso habla S. S. Pío XII de «este sentido típico, intentado y ordenado por el mismo Dios»; lo que vale en el contexto de esta parte de la encíclica como decir que Dios lo inspira y que Dios lo establece bíblicamente en la Escritura.

2) *Por la reducción de esta tesis ad absurdum.*—A esta misma conclusión se llega sin más que reducir esta teoría *ad absurdum*.

Supongamos que no existen *tipos bíblicamente mesiánicos* en el Antiguo Testamento. Pero en este caso se sigue que no hay *tipos* bíblicamente mesiánicos en la Escritura. Lo cual va abiertamente contra la enseñanza y sentir de la Iglesia. «E proposizione di fede da tenersi per principio fondamentale—dice la Pontificia Comisión Bíblica—, che la Sacra Scrittura contiene, oltre al senso litterale, un senso spirituale o tipico, come ci è insegnato dalla pratica di Nostro Signore e degli Apostoli». (*Lettera all'Episcopato italiano*, A. A. S. 1941, págs. 465-472).

Y va contra la enseñanza y sentir de la Iglesia, porque si el Nuevo Testamento dice, v. gr., que tal cosa fué imagen o *tipo* de tal otra del Antiguo Testamento, este descubrir la existencia de un sentido *típico* en el Antiguo Testamento lo hace el Nuevo Testamento con el *sentido literal*. Pero si por hipótesis en el Antiguo Testamento no estuviesen constituídos estos *tipos mesiánicos bíblicamente*, resultaría que en la Escritura no había *tipos bíblicamente mesiánicos*. Lo cual va contra la enseñanza de la Iglesia, pues como dice la P. Comisión Bíblica,

en el pasaje citado: «es proposición de fe atenerse por principio fundamental que la Sagrada Escritura contiene, además del sentido espiritual, un sentido espiritual o típico». El sentido *típico*, pues, es *genuinamente sentido bíblico*.

La conclusión que de todo esto se desprende en orden al *sensus plenior* es la siguiente:

Se negaba la posibilidad del *sensus plenior* porque decían requerirse conocimiento explícito o implícito del mismo en el hagiógrafo. Se replicaba como con un «sed contra» diciendo que no era necesario este conocimiento por parte del hagiógrafo, como se ve sin más con el sentido *típico*, ya que es comúnmente admitido que para el sentido *típico* no se requiere, de suyo, conocimiento del mismo por parte del hagiógrafo. Luego no sólo «a pari», sino «a fortiori», es posible el *sensus plenior*, puesto que el *típico* se funda en las cosas, mientras que, por hipótesis, el *sensus plenior* está intentado expresarse por Dios en las mismas palabras del hagiógrafo. Mas a esto se respondía: se duda que el sentido *típico* sea sentido bíblico.

Pero siendo el sentido *típico genuino sentido bíblico*, como se ha visto, se sigue que el *sensus plenior* puede ser «a fortiori» sentido bíblico genuino. Ya que en ambos casos la objeción fundamentalmente es la misma: que el hagiógrafo ha de ser instrumento *consciente*, y sino no es instrumento en las manos de Dios para la composición del libro sagrado.

Y que no se requiera conocimiento en el hagiógrafo para el sentido *típico*, no solamente es esto comúnmente admitido, sino que es lo que se lee en la encíclica «Divino afflante Spiritu», cuando el Papa contrapone el sentido *literal* y el *típico*. «Por lo cual el intérprete, así como debe hallar y exponer el *sentido literal* de las palabras, que el hagiógrafo pretendiera y expresara, así también el *espiritual* (típico), mientras conste legítimamente que fué dado por Dios. Ya que solamente Dios pudo conocer y revelarnos este sentido *espiritual*».

El argumento a favor del *sensus plenior*—posibilidad del mismo—tomado de su analogía con el sentido *típico* es, en consecuencia, un argumento válido.

FR. MANUEL DE TUYA, O. P.

ALONSO LOBO, Fr. Arturo, O. P.—QUE ES Y QUE NO ES LA ACCION CATOLICA.

Estudio teológico-jurídico, pp. XX-255. Edit. por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto «Francisco Suárez». Madrid, 1950.

Hemos tardado en dar cuenta a nuestros lectores del contenido de esta obra, en espera de otras reseñas bibliográficas a las que no quisimos prevenir a pronunciarse en un sentido o en otro con nuestro juicio crítico. Como todas ellas se han manifestado en forma elogiosa, unas veces razonada y otras veces simplemente afirmada, nos decidimos hoy a sumarnos a cuantos han hecho honor al trabajo llevado a cabo por el R. P. Fr. Arturo Alonso Lobo.

Después de una *introducción*, en la que logra cautivar el interés del lector por entrar pronto en el estudio teológico-jurídico de la Acción Católica, nos ofrece una, no exhaustiva, pero sí muy útil, *bibliografía*, en la que pone de manifiesto que el trabajo que se presenta al público ha sido antes muy pensado por el autor y serenamente compulsado con el parecer de los tratadistas de Acción Católica hoy más en boga.

Divide el autor su obra en tres partes, que vamos a repasar brevemente.

La *primera* estudia todas aquellas teorías, afirmaciones o conclusiones que no pueden formularse respecto de la Acción Católica. Al iniciar su estudio por este concepto *negativo* de la Acción Católica, quiere el autor amoldarse al sistema filosófico de examinar primero *lo que las cosas no son*, para después llegar con más facilidad y seguridad a averiguar aquello que son. Siguiendo, pues, este lógico proceder, comienza presentando las dos conclusiones falsas en las que se condensan todas las doctrinas excéntricas elaboradas para dar explicación a la moderna milicia apostólica seglar llamada Acción Católica. *Primera*: «La jerarquía participada por los laicos»; *segunda*: «Los laicos, sujeto de la potestad eclesiástica de jurisdicción».

Para resolver con garantía los distintos problemas que tales conclusiones implican, comienza el autor por dedicar un capítulo al estudio de la jerarquía eclesiástica; para ello analiza y

compara las dos categorías de personas, los *clérigos* y los *laicos*, de que consta la comunidad eclesiástica, señalando con gran precisión aquello en lo que coinciden y aquello en lo que difieren, y que es precisamente lo que hace a unos entrar en la jerarquía sagrada y lo que mantiene a otros totalmente fuera de ella. Considera también los diversos poderes jerárquicos, que dan lugar a la doble jerarquía de *orden* y de *jurisdicción*, en cada una de las cuales existen grados diversos, tanto de derecho *divino* como de derecho *eclesiástico*.

Hecho esto, compara la jerarquía de orden con el estado laical, puesto que ambos términos («jerarquía» y «laicado») entran con papel de capital importancia en el concepto de Acción Católica. Rechaza el autor la opinión de los que quieren ver el fundamento teológico de la Acción Católica en el bautismo, en cuanto que éste, al imprimir carácter, nos confiere *poderes sagrados* que, como tales, tienen que ser *jerárquicos* y, por lo mismo, que capacitan para el ejercicio de alguna función jerárquica, cual es la que toca desempeñar a los socios de la Acción Católica; éstos, en efecto, dicen ellos, porque deben hacer *apostolado jerárquico*, tienen antes que pertenecer de algún modo a la *jerarquía*. El P. Arturo viene a excluir esta teoría como herética, si no en su forma argumentativa, sí en cuanto a su conclusión práctica, en virtud de estas palabras del Tridentino: «Si quis omnes christianos *promiscue* Novi Testamenti sacerdotes esse, aut omnes pari inter se potestate spirituali praeditos affirmet: nihil aliud facere videtur quam ecclesiam hierarchiam confundere» (Conc. Trid., Sess. XXIII, cap. 4; Denz. 960). Por eso explica él debidamente cuáles son los poderes sagrados que el bautismo confiere y qué sacerdocio es el que poseen los bautizados.

Abre un capítulo más para comparar en él la jerarquía de jurisdicción y el estado laical. Como el *apostolado jerárquico*, a cuyo ejercicio entra la Acción Católica, es una actividad correspondiente a la potestad sagrada de *jurisdicción*, hace falta hacer entrar a la participación de ésta a los laicos de la Acción Católica para capacitarles así a prestar servicios de aquel género. Ahora bien: ¿qué sacramento confiere la capacidad jerárquica jurisdiccional del género apostólico? La confirmación, contestan no pocos autores. El P. Arturo sale al paso de estos

escritores en el capítulo cuarto de esta primera parte que comentamos de su obra. Prueba muy bien cómo no puede transmitirse la potestad jerárquica de jurisdicción por medio del sacramento de la confirmación: «potestas jurisdictionalis—son palabras de Santo Tomás—est quae *ex simplici injunctione hominis confertur*» (Cfr. II-II, q. 39, a. 3); se comunica la jurisdicción por la «misión canónica, y no por vía sacramental». Demostrado que la Acción Católica no ha recibido de los Superiores Eclesiásticos esa delegación de poderes jurisdiccionales, indica el autor los graves inconvenientes prácticos que se seguirían para la Acción Católica de ser verdadera semejante teoría.

Es digno de especial consideración el estudio sosegado que el autor hace de los principales argumentos con que sus adversarios quieren probar las concesiones que el Código de Derecho Canónico hace de la potestad de jurisdicción en favor de los seglares. Con verdadera competencia jurídica va dejando a un lado una a una todas las dificultades para desembocar en la sencilla y clara fórmula del canon 118: «*Soli clerici possunt potestatem sive ordinis sive jurisdictionis ecclesiasticae obtinere*».

En un ulterior capítulo se estudia más en concreto la actividad jurisdiccional de *magisterio* y sus relaciones con el laicado, por ser precisamente esa prerrogativa *jerárquica* la que se quiere usurpar para la Acción Católica. Después de examinar con detención la potestad magisterial en sí misma, aquellos en quienes Cristo la depositó como sujetos de ella, y los que han sido llamados por la Iglesia (es decir, los sacerdotes con cargo ministerial) para *participar* en ella, pasa el autor a examinar la *colaboración* de los seglares que se pide y acepta por parte de la jerarquía, única en la que reside el *poder* o la facultad, y a la que corresponde controlar el *ejercicio* al que son admitidos los laicos. Pone fin a ese capítulo con las siguientes palabras del Cardenal Caggiano: «¿Qué es la Acción Católica? Se ha llegado a decir que la Acción Católica *es la participación de los fieles en la jerarquía de la Iglesia*. Este error es un error crudo. Que es la participación de los fieles en el apostolado de la Iglesia: según y conforme; el apostolado jerárquico de la Iglesia contiene el *poder* de dispensar la gracia de Dios: en

él no participáis vosotros, miembros de la Acción Católica, aún los jefes más encumbrados, más capaces, más talentosos, más activos. Entonces, ¿en qué participan? En la *dispensación* de la palabra de Dios, de la doctrina de la Iglesia; y en esa misión sois *colaboradores* a las órdenes de la Iglesia, la cual no puede entregar la dirección del apostolado en el orden teológico a nadie. Pertenece a ella: al Papa y a los Obispos». (Discurso pronunciado en Madrid el 24 de Abril de 1946).

En el capítulo sexto, al que siguen unas conclusiones generales de toda esta primera parte, se recapitulan todas las afirmaciones falsas y se resumen las acertadas respuestas que cada una fué mereciendo en el transcurso de los cinco capítulos precedentes.

* * *

Después que el autor excluyó todas aquellas explicaciones que no pueden darse de la Acción Católica en sí misma considerada y en su actuación apostólica, pasa a estudiar, en la *segunda parte*, aquello en lo que consiste la Acción Católica como hecho histórico social, como organización positiva, de carácter apostólico, auxiliar de la jerarquía.

Repasando las Sagradas Escrituras y la historia eclesiástica nos hace ver el entronque de este nuevo brote vital de la Iglesia con aquel apostolado seglar que, en la primera predicación apostólica, dió frutos tan admirables de vida cristiana. Nunca faltaron, en el transcurso de los siglos, cristianos que, ya individualmente, ya reunidos en asociaciones orgánicas, prestasen su ayuda a la jerarquía en el ejercicio de la misión apostólica que Cristo confiara a ésta antes de abandonar la tierra. Pero en los últimos tiempos concurrieron varias causas que obligaron a los Pontífices a pensar en una organización más que continuase aquella tradición gloriosa con formas apropiadas a las necesidades de hoy. Cupo la suerte a Pío XI de ser el Pontífice que fijase las normas sustanciales definitivas que habían de regir la nueva organización, bautizada ya, de una manera estable, con el nombre de *Acción Católica*.

Es en extremo interesante la definición que de la Acción Católica nos presenta el autor, y el examen detallado que de

la misma nos hace; se nos presenta el autor no menos original que acertado en su explicación de la obra pontificia. Puesto que los tratadistas han venido definiendo la Acción Católica como «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia», y asegurando ser ésta una definición perfecta dialécticamente, acude el autor a las reglas de la Lógica para examinar si aquélla contiene el *género próximo* y la *diferencia específica* que necesita toda definición bien hecha en sana filosofía. Descubre, a la luz de los documentos pontificios, que «la participación de los seglares en el apostolado jerárquico de la Iglesia» es un elemento genérico o común a la Acción Católica y a todas las demás asociaciones que tienen finalidad apostólica; por eso se esfuerza el autor, siguiendo siempre las enseñanzas de los últimos Pontífices, en buscar aquello que deba constituir la diferencia específica de la nueva organización y llega a encontrarlo en la *forma orgánica positiva peculiar* por la que la Acción Católica se constituye y según la cual desarrolla su actividad. Sólo la especial organización, constitutiva y operativa, que los Papas han señalado para la Acción Católica, es lo que distingue a ésta de las demás asociaciones que con ella tienen la misión apostólica como fin próximo inmediato.

Al examinar cada una de las palabras de la definición, nos llamó la atención la explicación que hace el autor del alcance de las palabras «*participación en el apostolado jerárquico*»: Los seglares no participan, ni poco ni mucho, en la *potestad apostólica jerárquica*; lo único que pueden hacer es *colaborar*, ofreciendo *actividad* (y nunca su *potestad*, porque no la tienen) para que la *jerarquía*, en quien exclusivamente reside el *poder* pueda llevar a cabo la misión apostólica *jerárquica*; pero la actividad apostólica de los seglares nunca será *jerárquica*, sino siempre *laical*: «Nemo dat quod non habet»; «effectus assimilantur causis».

Después de establecer que la Acción Católica depende inmediatamente de la jerarquía de jurisdicción de derecho divino (el Papa y los Obispos), examina el autor la «pontificalidad» y la «episcopalidad» de la Acción Católica, afirmando que son características éstas que pertenecen a la *esencia* de la Acción Católica; no así la «parroquialidad», que sólo se re-

quiere en la *normalidad* o generalidad de los casos. Posiblemente se hubiera detenido más en esta cuestión el P. Alonso de haber escrito su libro después de los discursos, trascendentales en el terreno doctrinal de la Acción Católica, de Pío XII, pronunciados los días 3 de Mayo y 14 de Octubre de 1951. No es que deba modificar nada el autor de cuanto expone en su obra, sino que algunas cosas que parece afirmar con algo miedo a que le califiquen de *destructor* de la Acción Católica, deben hoy ser defendidas clara y abiertamente, por haberlas resuelto el Maestro y Pastor Supremo de las almas y también de las distintas organizaciones que florecen en el seno de la comunidad cristiana.

Pone el autor el dedo en la llaga más dolorosa al afrontar la cuestión de la obligatoriedad de la Acción Católica. La cuestión se nos presenta como resuelta clara y definitivamente en el campo teórico, sobre todo después de la Constitución *Bis saeculari*, de Pío XII, que el autor no pudo tener en cuenta, por ser de fecha posterior a su obra.

Después de estudiada la obligatoriedad de la Acción Católica respecto de los seglares, pasa el autor a examinar el mismo problema con relación al clero secular y a los institutos religiosos. No puede pedirse al autor, creemos nosotros, más ecuanimidad en sus soluciones doctrinales ni manifestarse un cariño más grande, a la vez que recto, hacia la Acción Católica.

Si algo echamos de menos en esta segunda parte, es un estudio más detenido de la cuestión tan agitada hoy día acerca del *fundamento doctrinal de la Acción Católica*, aunque nos consta por noticias particulares que de ella se ocupa actualmente el P. Alonso en las horas que le deja libres la cátedra que regenta en Roma.

* * *

Llegamos a la *tercera* y última *parte* de la obra que reseñamos; en ella se estudia la Acción Católica como organización *jurídica*, y por eso ha sido titulada: «La Acción Católica, a la luz del Derecho Eclesiástico».

Después de una advertencia preliminar sobre el lugar que ocupa el laicado en el Código de Derecho Canónico, se explica la diferencia que existe en asociaciones *no religiosas* y aquellas

que lo son; las asociaciones *religiosas* se distinguen en *laicales* y *eclesiásticas*; se declara el sentido jurídico que tienen las palabras «recomendación», «aprobación» y «erección», y se determina su alcance en la constitución de las diversas asociaciones eclesiásticas; por fin se registra el nombre y la categoría de las tres figuras canónicas de asociaciones eclesiásticas conocidas actualmente por la Iglesia en el Código de Derecho Canónico: *Ordenes Terceras, Cofradías y Pías Uniones*.

Puestos estos precedentes, demuestra sin dificultad el autor que la Acción Católica es una *asociación eclesiástica* «stricto sensu». También encuentra fácil el camino para negar a la Acción Católica el carácter jurídico de *Orden Tercera* y de *Cofradía*. La dificultad mayor y el problema más grave se plantea al comparar la Acción Católica con las *Pías Uniones*. Creemos que el autor ha logrado probar, con el Derecho en una mano y los documentos pontificios sobre la Acción Católica, junto con los Reglamentos de algunas Pías Uniones, en la otra, que al coincidir plenamente las líneas generales de la Acción Católica en su fin y en su régimen canónico con las Pías Uniones, es necesario incluir a aquélla en la categoría jurídica de éstas. Pero como las Pías Uniones, según el Derecho, se distinguen en Pías Uniones-*Simple*s y Pías Uniones-*Sodalicios*, de ahí que el autor, para dejar completo su estudio, se preocupe de examinar a cuál de estas dos clases pertenece la Acción Católica; con verdadera competencia jurídica demuestra que la Acción Católica, en su aspecto jurídico, debe considerarse como una *Pía Unión Sodalicia*, por hallarse constituida a *modo de cuerpo orgánico* (can. 707, § 1).

Pasa el autor después a estudiar otra cuestión no menos difícil y, por lo mismo, discutida: ¿Tiene la Acción Católica personalidad jurídica? Como la personalidad jurídica o moral de las asociaciones depende de la existencia o no del *decreto formal de erección*, concluye muy lógicamente que sólo serán personas morales aquellas organizaciones de Acción Católica que hayan recibido del competente superior eclesiástico dicho decreto formal de erección (cc. 100, 687). No ve el P. Alonso, en la aprobación pontificia de las *Bases* redactadas por los Metropolitanos españoles, ni siquiera implícitamente, ese decreto de erección, pero lo reconoce dictado en algunas Diócesis de

nuestra patria por los Ordinarios respectivos; en éstas, pues, y sólo en éstas, puede decirse que la Acción Católica tenga *personalidad moral*.

Como, según parece por las noticias que el autor da en su obra, algunos autores insisten en la necesidad de una modificación profunda de la legislación eclesiástica por lo que respecta a los seglares, con motivo de la instauración en el mundo de la Acción Católica, de ahí que el autor que comentamos se plantee el problema de dicha necesidad, o por lo menos conveniencia. Por si acaso no hubiese bastado la larga argumentación que utilizó para reducir a la Acción Católica a la especie canónica integrada por las Pías Uniones, toma el autor de nuevo en consideración las ansias de novedad jurídica demostradas por algunos, y examina detenidamente las normas constitucionales de la Acción Católica, comparándolas con cada una de las prescripciones que el Código dicta para las asociaciones de fieles en general (cc. 684-699), y también con las determinaciones más concretas que se exhiben para las Pías Uniones (cc. 707-719). No halla el P. Arturo Alonso nada que sea necesario modificar en honor de la Acción Católica, y juzga que lo único que hace falta para la buena marcha de la Acción Católica es guardar las prescripciones canónicas dadas por la Iglesia en su legislación vigente para todas las asociaciones eclesiásticas en general y para las Pías Uniones en particular. Esa es la mente de la Iglesia, manifestada de una manera clara en el Motu Proprio «Cum Juris Canonici Codicem», de Benedicto XV.

Análogamente a como procedió el autor en las dos partes precedentes, también esta tercera parte tiene, como colofón, una breve síntesis hecha en siete conclusiones generales.

Entre la abundante bibliografía existente acerca del presente tema, sin duda ninguna el libro del P. Arturo Alonso destaca notablemente por su visión clara y segura del teólogo y canonista que fija con maestría los fundamentos y límites de una institución que aún no ha llegado a adquirir en la mente de muchos la nitidez y claridad debidas. No dudamos que por su valor intrínseco y sano criterio, el libro que reseñamos está llamado a adquirir una muy considerable difusión.

FR. ANGEL CORTABARRIA, O. P.

BIBLIOGRAFIA ⁽¹⁾

NACAR-COLUNGA: *Sagrada Biblia*. Primera versión directa al español de los idiomas originales, hebreo y griego. Cuarta edición. Biblioteca de Autores Cristianos. 1692 pgs. Precio 80 pts.

La versión de los textos originales de la Biblia hecha por Nacar-Colunga, que tan ruidoso éxito alcanzó en el público de la lengua española, ofrece ya su cuarta edición. Salida la primera en 1944, y a pesar de haber tenido una tirada muy elevada en las tres ediciones anteriores, se agotó rápidamente. Un juicio crítico sobre la misma ya apareció en las páginas de esta revista. Sólo hay que destacar ahora que si el mérito se valora por la exigencia de ejemplares agotados, la cuarta edición, en pocos años, es la prueba clara de su valor. Cada edición ha sido siempre esmeradamente corregida y perfeccionada. Especialmente el número de notas aumentó considerablemente en el A. T. Se insertan, como ya en otras ediciones, documentos emanados de la Secretaría de Estado del Vaticano, de la Pontificia Comisión Bíblica y de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, que, junto con el prólogo de la obra, debido al Excmo. y Rvdmo. Nuncio de S. S. en España, son prueba de la alta estima que ha merecido, en Roma, esta obra.

R. A.

BOVER-CANTERA: *Sagrada Biblia*. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego. Segunda edición. Biblioteca de Autores Cristianos. 2057 páginas. Precio 90 pts.

La B. A. C. presenta la segunda edición de la traducción castellana de la Biblia Bover-Cantera. Un juicio sobre la misma ya se hizo en las páginas de esta revista, con motivo de la primera edición. Es una traducción, generalmente, muy justa y exacta en la versión de los textos. Acompañan al texto una serie abundante de notas valiosas. En esta segunda edición se introdujo la modificación de agrupar los dos anteriores volúmenes en un tomo de 2057 páginas. La publicación—y reedición—de esta otra traducción de la Biblia al castellano, hecha directamente de sus fuentes originales, es una prueba de la necesidad sentida en España de acercarse cada vez más a la Escritura como fuente de espiritualidad. Deseamos igualmente a esta segunda edición Bover-Cantera, de la Biblia, un sincero éxito.

R. F.

(1) La Dirección de la Revista se reserva el derecho de reseñar, de los libros que se le envíen, los que estime oportuno, aunque todos serán anunciados en la Sección de *libros recibidos*.

- P. JUAN DE MALDONADO, S. J. : *Comentarios a los Evangelios de San Marcos y San Lucas*. 880 pgs. Biblioteca de Autores Cristianos. Precio 60 pts.

La B. A. C. continúa publicando el comentario, ya clásico, del P. Maldonado a los Evangelios. Este volumen que ahora presenta contiene, en versión castellana, los comentarios a San Marcos y a San Lucas. Maldonado goza, sin duda, de buen nombre en el campo de la exégesis. Tiene, aunque siempre respetuoso con la tradición, una postura independiente y original, aunque no siempre sea exacta. Lo que es debido, en parte, a la falta de elementos exegéticos logrados posteriormente. Sobre la utilidad de esta publicación—obra de indudable utilidad—ya se habló en las páginas de esta revista al reseñar el primer volumen dedicado a San Mateo. Una impresión y un papel excelentes facilitan a hacer aún más grata la lectura de esta obra.

H. G.

- J. M.^a BOVER, S. J. : *Comentario al Sermón de la Cena*. 324 pgs. Biblioteca de Autores Cristianos. Precio 35 pts.

Este rico comentario del P. Bover al «Sermón de la Cena», nos parece que, en general, es una de las producciones científicas mejor logradas por el P. Bover, en su ya larga obra de publicista. Publicada como un modesto opúsculo de 39 páginas en 1915, aquel pequeño opúsculo se transformó en una obra de más de 300. Sin intercalar en el texto erudición, va derechamente a la idea, al pensamiento, que expone con densidad, con claridad y con piedad. Es una obra exegética en que se refleja la plena madurez científica del autor. Se lee con agrado, se consulta con provecho, deja en el alma un fuerte sabor de piedad. Si en general se le pudiera hacer algún reparo, sería sobre la estilística.

M. G.

- B. M. XIBERTA, O. Carm. : *Introductio in sacram theologiam*. Pgs. 371. Matriti, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

La obra se divide en tres partes, que tratan, la primera, «de divina revelatione prout est processu intellectuali percipienda» (pp. 59-173); la segunda, «de disciplina sacrae theologiae» (pp. 175-287), y la tercera, «de ratione disciplinam theologiam instruendi» (pp. 289-363).

En general la obra es similar a tantas otras tradicionales sobre el tema. La novedad principal seguramente es la primera parte, destinada al estudio del proceso intelectual con el fin de explicar la génesis de la teología. El autor da pruebas de poseer una vasta erudición, que da realce a su obra y demuestra que los teólogos tradicionales no están petrificados. El latín es fluido y sin llegar a la elegancia se lee con agrado.

El mérito intrínseco de la obra seguramente no está a la altura de la impresión, que da a primera vista; a nuestro juicio está hecha un poco de prisa; las ideas corren con excesiva precipitación en detrimento de la

profundidad. Veamos algún ejemplo. Hablando de las relaciones entre proceso intelectual y revelación, sintetiza su doctrina en los siguientes términos: «Fides contemplatio, processus intellectualis revelatione excitantur aequae primario. Haec tria conspirant in unam perfectam operationem, manent tamen specificè differentia» (p. 74). No comprendemos cómo estos tres elementos, siendo distintos, pueden ser puestos en actividad por la revelación «aeque primario»; sería preferible buscar un orden, en el cual uno de los elementos ocuparía el primer lugar y los otros seguirían detrás; de lo contrario, fe, contemplación y proceso intelectual vienen a ser como especies, que participan por igual—aeque primario—el género revelación. Creemos, sin embargo, que todo esto está muy lejos de la verdad y del pensamiento del P. Xiberta; pero no es tampoco menos verdadero que se deduce de su afirmación. También es difícil entender que, existiendo entre fe, contemplación y proceso intelectual distinción específica, puedan los tres elementos tender juntamente a la realización de una sola operación perfecta.

En las páginas 207-209 se ocupa el P. Xiberta de las relaciones existentes entre teología dogmática y moral; expone las dos sentencias extremas, que defienden una la identidad y otra la distinción específica de ambas partes de la teología; a él le parece posible una sentencia media, que enuncia en estos términos: «Theología revera est una, et ea dogmática, quae extenditur ad omnes veritates, sive speculativas sive practicas, quae ex fontibus revelationis ad modum doctrinae eruantur» (p. 208). Estas verdades imponen una serie de obligaciones, cuya observancia suscita nuevos problemas de índole enteramente diversa de los problemas específicamente dogmáticos; para su solución se requiere, por tanto, una nueva disciplina, que es la que llamamos teología moral. Y a continuación añade: «Fortassè hoc est quod S. Thomas significare vult cum distinguit doctrinam moralem in universali et in particulari» (p. 208).

A nuestro juicio el sólo hecho de pensar que la sentencia media aquí expuesta por el P. Xiberta pueda ser atribuida a Santo Tomás, revela desconocimiento del Santo; toda la materia expuesta en la *Suma*, según su doctrina *explicita*, pertenece a una disciplina específicamente *una*; para convencerse basta leer los artículos 3 y 4 de la primera cuestión. Además, nadie ignora que la división en *prima secundae* y *secunda secundae* no fué hecha por el Santo. Tampoco la noción que da el P. Xiberta de teología dogmática y teología moral es atribuible a Santo Tomás; en la terminología del Santo, teología especulativa equivale a la que hoy llamamos dogmática y teología práctica o parte práctica de la teología a la que nosotros llamamos moral.

La sentencia del P. Xiberta, en sí misma considerada, nos parece falsa; no es posible dar una solución cristiana a ningún problema de la vida, por muy nuevo que parezca, si no es considerándolo por orden a Dios *sub ratione deitatis*; y si la solución se orientase hacia otro fin, no sería solución teológica, ni por lo mismo podría constituir materia de una disciplina verdaderamente teológica.

FR. A. BANDERA, O. P.

NICOLAU-SALAVERRI, PP. Michael et Joachim, S. J.: *Sacrae Theologiae Summa*. Vol. I.—*Introductio in Theologiam. De Revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacra Scriptura*.—Biblioteca de Autores Cristianos.—Matriti 1950. XX-1136 pgs.

Es este volumen el primero de la *Sacrae Theologiae Summa* editada en la B. A. C. por los PP. Jesuitas españoles. Comprende lo que, comúnmente, se denomina *Teología Fundamental*. Así, además, se expresa claramente en el prólogo. Los autores de este volumen son los PP. M. Nicolau y J. Salaverri, que se han repartido los diversos tratados de que está compuesto. Al primero de ellos se deben los tratados I, II y IV—*Introductio in Theologiam. De Revelatione christiana. De Sacra Scriptura*—; el tratado III—*De Ecclesia Christi*—es obra del P. Salaverri.

El aplauso y agrado con que ha sido aceptada por el público eclesástico español, nos aseguran ya las buenas cualidades, de método y doctrina, que, en general, adornan esta obra. Decimos en general, porque, a juicio nuestro, no resaltan ni se encuentran esas buenas cualidades repartidas por igual en todos los tratados de que se compone. No obstante, mirada en conjunto, no podemos menos de enviar nuestra enhorabuena sincera a los autores de este primer volumen del nuevo curso de Teología.

Dos son los tratados principales de los cuatro contenidos en este volumen: el segundo y el tercero. Limitamos, por eso, nuestra reseña a estos dos tratados, que constituyen de hecho lo que, ordinariamente, se llama *Apologética*.

El tratado *De Revelatione christiana* es el más amplio en extensión. Si bien no vemos la razón de incluir en él temas que pertenecen a otros lugares y que solamente de una manera indirecta y *per accidens* cabría estudiarlos aquí. Tal ocurre, por ejemplo, con el tema de la religión en general, que se expone al principio, y con el de las fuentes históricas para probar el hecho de la Revelación, que ocupa todo el libro II de este tratado y que, ciertamente, interrumpe la unidad armónica del mismo. Si no queremos hacer de la Apologética una *pantología* es preciso limitar las cuestiones que se han de tratar en ella, ateniéndonos a su objeto formal, y excluyendo todas aquellas otras que deben presuponerse y que, en consecuencia, solamente accidental y circunstancialmente caen dentro del objeto de la misma. Propiamente corresponde a la *Ética* estudiar el tema de la religión en general, y a la *Introducción a la Sagrada Escritura* el de las fuentes históricas con que probamos el hecho de la Revelación divina. La Apologética, en su concepción específica, presupone todo eso.

Doctrinalmente este tratado es bastante deficiente, al menos en su primera parte. Se tocan muy a la ligera, incidentalmente, los temas del sobrenatural (pp. 91-92), y del misterio (pp. 122-123); no se trata para nada de la noción del dogma, que tan ligada va a la noción del misterio y cae de lleno dentro del objeto específico de la Apologética, e igualmente no se nos dice nada del acto de fe ni siquiera en su análisis racional en cuanto acto humano. Toda esta primera parte queda reducida, por tanto,

al estudio del tema de la revelación, a un poco del de la credibilidad, al de los motivos de credibilidad en general y al del milagro y de la profecía en particular. Temas ciertamente fundamentales en la Apologética, pero que no agotan de por sí el contenido doctrinal de esta disciplina en su parte teórica. En resumen: no creemos que el presente tratado aporte ventaja alguna sobre los ya existentes—Dieckmann, Lercher, Garrigou-Lagrange...—, a no ser la brevedad y una indudable claridad en la exposición de los temas. Que no es poco, pero que, en ninguna forma, lo es todo.

Otro juicio nos merece el tratado *De Ecclesia Christi*. En él nos ha dejado el P. Salaverri el fruto sazonado de sus años de enseñanza: claridad, precisión y profundidad. De una manera especial admiramos esa misma precisión al recoger en cada caso, aunque sea a título de información, la doctrina del Magisterio eclesiástico y al tratar, con selección, los temas y la bibliografía correspondiente a cada uno de ellos, tanto antigua como moderna. Cualidades todas que, a juicio nuestro, valoran este tratado en tal forma que le colocan al igual de los numerosos y buenos tratados *De Ecclesia* publicados hasta hoy. Extrañamos, sin embargo, que la parte apologética de este tratado quede reducida a la *via histórica*, sin que se expongan en ella las otras dos *vías*, de cuya utilidad y eficacia no creemos que dude el P. Salaverri. Es cierto que más adelante, en la parte dogmática, se habla de esas dos *vías*. Pero, puesto que son *vías* para llegar a la credibilidad de la Iglesia Católico-Romana y pertenecen de lleno, por tanto, a la parte apologética, mejor sera estudiarlas en su lugar. Se evitaría con ello la confusión tan frecuente en los tratados *De Ecclesia*, que mezclan la parte apologética con la teológica, distintas especialmente por lo que se refiere al método. Ambas se completan, ciertamente, pero exigiendo, a la vez, su lugar propio. La parte apologética debe preceder a la dogmática, como muy bien indica el mismo P. Salaverri en la introducción a este tratado (pág. 498).

FR. B. MARINA

ROBERTO MASI, S. J.: *La teoria suaresiana della presenza eucaristica*. Páginas 164. Roma. Azienda Libreria Cattolica Italiana.

La cuestión sobre el modo de la presencia de Cristo en la Eucaristía es de las más intrincadas en toda la Teología sacramentaria; pero tiene la ventaja de ser también el tema en que más se pueden apurar las nociones filosóficas. Por ambos conceptos ya se comprende que las soluciones de los teólogos han de ser muy diversas. El P. Masi, en esta excelente monografía, nos ofrece la solución, que ha dado Suárez. La obra se divide en cuatro capítulos, que llevan por título: la teoría filosófica, la *presenza eucaristica*, *soggetto e conseguenze della presenza eucaristica*; *ulteriori precisazioni*. Los temas se desenvuelven con riguroso orden y claridad de exposición.

La obra es interesantísima por la síntesis que realiza y porque en un momento permite ver lo poco que hay de bueno y lo mucho de malo en la

teoría suareciana sobre la presencia eucarística. De bueno tiene esta teoría, claro que en un orden puramente relativo, la cohesión interna de la doctrina, en cuanto cabe que una doctrina falsa sea internamente coherente; el mismo P. Masi hace notar con alguna insistencia esta buena cualidad de la exposición suareciana. Pero de malo tiene todo lo demás: una doctrina coherente, que parte de principios falsos, nunca puede ser verdadera. Por propia confesión del P. Masi, Suárez se inspira en doctrinas del más puro nominalismo; ya en la introducción nos encontramos con este interesantísimo párrafo: «In questo studio noi tentiamo di dimostrare che la teorai sia da attribuirse, almeno in parte, all' influo nominalista; il Suárez accettò nella sua gnoseologia la tesi nominale della precedenza della cognizione del singolare sulla cognizione dell' universale; conseguentemente fu condotto a studiare la natura in un modo piú concreto, arrivando a vedere nel movimento locale una mutazione interna del mobile» (p. 7). Pero aunque el P. Masi no hiciera tan explícita y estimable confesión, bastaría leer las páginas 40-46, que tratan de la «presenza di un corpo», para convencerse irremediabilmente del origen nominalista de la doctrina.

Si comparamos la teoría suareciana con la doctrina de Santo Tomás, las encontramos no sólo extrañas una a otra, sino totalmente antagónicas. Ni podía ser menos, dado que en esta cuestión, dentro siempre del orden teológico, se aplican con pleno rigor las nociones filosóficas; dos filosofías opuestas han de dar por resultado dos sistematizaciones teológicas opuestas. El P. Masi alguna vez hace notar la discrepancia entre Suárez y Santo Tomás, pero está muy lejos de agotar la materia; para esto sería necesario aumentar considerablemente el número de páginas. A este problema del modo de la presencia eucarística se aplica con todo rigor una afirmación general hecha recientemente para expresar las relaciones entre teología de Sto. Tomás y teología de Suárez: «Para los Salmanticenses, Suárez es, entre todos los teólogos jóvenes, es decir, contemporáneos del *Cursus*, el principal desviador de Santo Tomás» (NAZARIO DE SANTA TERESA, O. C. D., *Suárez en los Salmanticenses*; «Rev. de Espiritualidad», VIII, [1947], página 345).

Para terminar sólo nos resta agradecer al P. Masi este interesante estudio sobre Suárez y la facilidad que nos ofrece de conocer el auténtico pensamiento del Eximio en punto de tanta trascendencia.

FR. A. BANDERA, O. P.

M. FEBRER, O. P.: *El concepto de persona y la unión hipostática*. Pgs. 380. Valencia. Editorial F. E. D. A.

La obra se divide en dos partes, que estudian respectivamente el concepto de persona y su aplicación a la unión hipostática. La intención del autor queda perfectamente definida en el subtítulo: «revisión tomista del problema». Nosotros creemos que para revisar un problema tan complejo como éste, se necesita más de lo que el P. Febrer nos ofrece. No le prometemos la adhesión de muchos tomistas.

FR. A. BANDERA, O. P.

P. CAROLUS BALIC, O. F. M.: *De Constitutione Apostolica «Munificentissimus Deus»*, Roma, 1951.

Este opúsculo es un anticipo de una obra completa sobre la Bula «Munificentissimus Deus», que el sabio y fecundo publicista franciscano tiene en preparación, y que constituirá el V tomo de la *Bibliotheca Assumptionis*, dirigida por el mismo P. Balic.

Cuatro puntos estudia ahora el autor: *objeto, fundamentos, naturaleza científica y efectos prácticos* del dogma de la Asunción. Sobre todos ellos hace el P. Balic acertadas observaciones, en plena conformidad con la letra y con el espíritu de la Bula.

Las más interesantes son las referentes al objeto del misterio definido. ¿Qué verdades abarca este misterio? ¿Definió el Papa todas las que lo integran? ¿Hay que reducirlo a lo definido por el Papa? El P. Balic intenta precisar el alcance exacto de la definición dogmática, huyendo de las dos opiniones extremas que se han manifestado en su interpretación. Para algunos, puesto que el Papa entiende la Asunción en sentido tradicional, y en este sentido (como se ve por la exposición y el testimonio de la misma Bula), la Asunción incluye la muerte de la Virgen como término *a quo*, la definición se extiende también a la muerte. Para otros, en cambio, puesto que la fórmula definitoria se reduce a la glorificación en cuerpo y alma de la Virgen, su muerte no tiene nada que ver con el misterio, y es igualmente defendible su inmortalidad.

El P. Balic distingue acertadamente entre la definición y la verdad de la muerte de María. Tiene como seguro—y con razón—que el Papa no intentó definir la muerte de la Virgen. Basta leer la fórmula para verlo. Pero, ¿se sigue de aquí que el Papa se haya desentendido del problema de la muerte, y que éste no sea el término *a quo* de la Asunción? Ni lo uno ni lo otro.

No lo primero, porque la Bula en su exposición refleja claramente el estado real de la cuestión, es decir, la persuasión universal de la Iglesia respecto de la muerte de María. Pensar que en la Bula se recoge y testimonia este sentir universal ingenuamente, sería demasiada ingenuidad. Se recoge porque así lo exigía el respeto debido a la Tradición. De ello deduce el P. Balic que después de la «Munificentissimus» la cuestión de la muerte de la Virgen queda *al menos* como estaba antes. *Saltem in statu quo*. Nosotros pensamos que la testificación del Pontífice de ese sentir universal no lo deja igual, sino que lo refuerza. Los que dicen que el Papa se limita a dar cuenta del hecho sin opinar sobre él, pecan nuevamente de ingenuos. Si no comparte ese parecer universal, ¿para qué lo mienta? Pero, además, ¿puede no estar conforme con un parecer que él mismo reconoce como universal en la Iglesia? El Papa, pues, aunque no define la muerte de la Virgen, la supone. La misma Bula, con su intencionada exposición, cierra el paso a las deducciones inmortalistas de los pocos que desafinan en este concierto general. La Bula no define la verdad de la muerte, pero la registra.

Y naturalmente, sigue siendo verdadera como antes de la definición, aunque sin definición. Lo incomprensible, como observa el P. Balic, es que se pueda dudar de una verdad universalmente creída por la Iglesia, al menos durante quince siglos. En esta creencia, la muerte no ha sido menos, sino más constante y más clara que la misma glorificación corporal de la Virgen. Este común sentir de la Iglesia, que se reconoce y se aduce en la Bula como criterio de absoluta verdad respecto de la glorificación corporal, no puede recusarse—afirma con razón Balic—respecto de la muerte de la Virgen.

¿Puede defenderse, según esto, la inmortalidad de la Virgen después de la «Munificentissimus Deus»? El P. Balic opina que sí. Y ciertamente la Iglesia no lo ha prohibido. No obstante, es nuestro parecer que el estado del problema permite *una libertad muy relativa*, pues no puede haber libertad absoluta para contradecir una creencia universal de la Iglesia. Con el debido respeto para esta creencia, es lícito discutir los argumentos que se aduzcan para demostrarla, y la proposición de las dificultades que necesitan esclarecimiento. Más libertad sería excesiva.

Y lo es notoriamente la que algunos se han tomado de llevar la cuestión al sencillo pueblo fiel, con grave peligro de perturbar su pacífica creencia, no sólo de esta verdad sino de las demás que como ésta le fueron enseñadas como seguras. ¿Es que buscan entre los indoctos, los adeptos que no logran entre los doctos? Es mal camino. Discutan cuanto su sincera persuasión y su buena voluntad se lo permita; pero con quienes y en donde sus dudas sean inocuas. Meterse a sustituir con novedades las creencias católicas de siempre, es sumamente peligroso.

La doctrina del P. Balic es eco fiel de la tradición. Su interpretación del pensamiento pontificio es del todo razonable. Con ella presta un gran servicio a la causa de la verdad.

FR. M. LLAMERA, O. P.

G. Rozo, C. M. F.: *Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione B. M. V. vi divinae maternitatis*. Pgs. 167. Milano, Ed. «Ancora».

La obra se divide en dos partes, de las cuales la primera estudia la maternidad divina en sí misma y la segunda su valor santificador. Nuestro juicio acerca del mérito de esta obra es francamente desfavorable. Le reconocemos con gusto algunas buenas cualidades que la adornan, como la soltura y hasta cierta elegancia del latín, el interés que muestra hacia algunos antiguos mariólogos, casi completamente olvidados, junto con el mérito de acuciar la investigación teológica acerca del tema central de toda la mariología. Pero si nos salimos de esto, y entramos en el examen de las aportaciones doctrinales al estudio de la cuestión, encontramos bien poco que recomendar y mucho que censurar. Comenzaremos con lo menos importante, haciendo resaltar un «lapsus linguae», que ha hecho al P. Rozo escribir en la pág. 127: «*Quo mediante... immediate disponitur*». Y pasamos a cosas de más tomo. El estudio de la maternidad se hace bajo un aspecto físico, bajo un aspecto metafísico y bajo un aspecto moral. Aunque

este modo de estudiar la cuestión es frecuente, no puede convencernos; habría que distinguir en tal caso tres maternidades: una física, una metafísica y una moral; la maternidad no es más que una relación, que se sigue de unos actos y que tiene determinadas consecuencias de orden moral; pero esto no autoriza ni mucho menos para hablar de una maternidad física, de una maternidad metafísica y de una maternidad moral, con gran riesgo de destruir la unidad formal del concepto de maternidad. Las repeticiones no son raras. Así, por ejemplo, después de haber tratado de la noción de *natural*, que «desumimus e notione naturae» (p. 40), vuelve a explicar la noción de la naturaleza en las págs. 48-49, y más o menos se repiten estas explicaciones al tratar de la noción de *sobrenatural* en la página 63. En la pág. 42, nota 61, encontramos esta frase inexacta: «In «to supernaturali» quoad modum, creatura qua Deus potest uti ex. c. ad subitaneam retitionem visus, non est causa stricto sensu, at instrumentalis tantum». La causa instrumental es verdadera y estrictamente causa. Lo más extraño y seguramente hasta ahora inaudito es decirnos que la maternidad divina debe definirse por una participación de la fecundidad del Padre (p. 49 ss., p. 130 ss.) y aplicando inmediatamente esta doctrina al caso presente, nos dice que la virtud generativa del Padre «agit in Filium quatenus vi aeternae generationis exit a Patre, mittitur ab illo et venit in Virginem (p. 51), para que la Virgen pueda engendrar al Hijo de Dios. Esta doctrina tan rara y absolutamente falsa quizá tenga su fundamento en otra del autor no más acertada sobre la naturaleza de la relación entre Jesucristo y la Virgen (pp. 67-68). Según el P. Rozo, para que la filiación mariana de Cristo sea real, es necesario que su relación a la Virgen en cuanto Hijo sea también real; y tal vez para salvar de alguna manera la realidad de esta relación, se ha visto obligado a excogitar esa extraña participación de la fecundidad del Padre.

En la pág. 106 leemos estas palabras: «Beatissima Virgo (constituta in statu iustitiae originalis) fit Mater...» Ninguna prueba se da de un paréntesis tan interesante como este que afirma la concesión de la justicia original a la Santísima Virgen. En la p. 98 afirma y se dedica a probar que la gracia de maternidad es una gracia sustancial, porque «a) gratia divinae maternitatis est, per analogiam ad gratiam unionis hypostaticae quaedam vel potius ipsa gratia substantialis. Fundamentaliter enim Maternitas haec divina est, quatenus concursus virgineus terminatur supernaturaliter ad ipsam personam et naturam Filii Dei, quo donatur et quasi infunditur Matri. b) Gratia divinae maternitatis est, etiam radicaliter, quaedam gratia substantialis secundum quod ipsa gratia substantialis, Christus nempe, unitur Virgini physice et corporaliter». Esta doctrina es enteramente inadmisibile; la maternidad es una relación creada, no trascendental sino predicamental, y que por lo mismo se coloca en el predicamento de relación, no en el de sustancia.

Aunque no hemos dicho cuanto se podía decir de esta obra, es, sin embargo, suficiente para dar una idea de su inseguridad teológica.

The Eucharistic Teaching of William Ockham, a dissertation, by Gabriel N. Buescher, O. F. M., S. T. L. Pages XXVIII x 176. The Catholic University of America, Wáashington, D. C.

El autor de esta tesis doctoral echa sobre sí la ingrata y difícil tarea de hacer ver la conformidad entre la doctrina de Guillermo Ockham y las enseñanzas del Concilio Tridentino sobre la Eucaristía, y, de rechazo o en consecuencia, la injusticia de la censura y juicio desfavorables que sobre Ockham emitieron el célebre ex Canciller de Oxford, Lutterell, y la comisión de tres Dominicos, dos Agustinos y el propio Lutterell, nombrada por el Pontificado de Avignon. Ya en la Introducción dedica el autor dos páginas a prevenir al lector haciendo resaltar la adhesión de Lutterell, la comisión y el mismo Juan XXII a la doctrina de Santo Tomás, con el fin de insinuar su incompetencia para juzgar el caso y así desvirtuar su juicio condenatorio. Suponemos que esto no rezaará con Durando de San Ponciano, uno de los miembros, quizá el más decisivo, de la comisión. Por otra parte, pudiera replicarse al autor que, siguiendo su criterio, tampoco él está en muy buena posición para juzgar entre Ockham y sus jueces atendida la manifiesta simpatía y antipatía que, en el caso, siente por el primero y los segundos respectivamente. Por lo demás, ni la conformidad de Ockham con el Concilio, ni la desvirtuación del juicio de los censores del primero se hacen tan manifiestos en la tesis. El hecho de que Ockham salve la presencia real de Cristo en la Eucaristía y la trasustanciación (p. 151) no parece ser suficiente para probar la conformidad con las definiciones y la mente del Concilio (p. 156). No se puede interpretar y retorcer primero, según la propia conveniencia, el sentido de las palabras y la mente del Concilio para hacerlas después coincidir con las enseñanzas de éste o el otro autor. La aniquilación que Ockham defiende respecto de la sustancia del pan en el momento de la transustanciación, aun entendida según la interpreta el autor de la tesis (p. 34), es decir, como seguida de la aparición de otra nueva sustancia, el Cuerpo de Cristo, pero sin ningún anexo o conexión inrínseca, como una mera sucesión de sustancias, no se ve fácilmente que pueda identificarse con la palabra «conversión» que usa el Concilio (p. 153). Otro tanto puede decirse de la palabra «especies», usada por el Concilio, y el modo de permanencia de los accidentes defendido por Ockham (p. 154). Eso de que los Concilios hablen para el común de los fieles y, por tanto, sus palabras hayan de interpretarse según el lenguaje de éstos y no según las enseñanzas de algún determinado sistema doctrinal filosófico-teológico (ib.), acaso no pueda tomarse tan elásticamente como hacen algunos autores, particularmente en el caso del Concilio Tridentino, que no en vano tuvo sobre su mesa de sesiones la Summa de Santo Tomás junto con la Sagrada Biblia. En suma, nos parece muy bien tratar de armonizar hasta donde se pueda la doctrina y enseñanzas de Ockham o de cualquier otro autor con las enseñanzas de la Iglesia: así lo hace Santo Tomás incluso con Aristóteles; pero esto tiene sus límites, y también sus normas.

J. VALBUENA, O. P.

J. RIVIERE: *Le dogme de la Rédemption dans la Théologie contemporaine*. Páginas XIX-549, Albi, chez le Chanoine Lombart.

Es una obra póstuma de Rivière, que consagró sus trabajos al estudio especializado del dogma de la redención, alcanzando en esta materia un nombre y autoridad bien merecida. La obra se divide en tres partes; en la primera se estudia el problema de la Tradición acerca de este dogma; es una parte crítica, ordenada a refutar las interpretaciones dadas fuera de la Iglesia sobre el sentido de la doctrina tradicional; al mismo tiempo se aprovechan los elementos buenos, que se encuentran esparcidos por algunas de esas teorías. La segunda parte se ocupa de los problemas de teología positiva, y se divide a su vez en dos secciones bien definidas; la primera expone la doctrina de los Padres más comúnmente conocida, y la segunda, en varios capítulos, los materiales de la erudición reciente, o sea aquellos autores o puntos de vista, que pueden acrecentar nuestro caudal de conocimientos patrísticos. La tercera parte trata problemas de índole sistemática.

La obra tiene méritos indiscutibles: erudición inmensa, que se manifiesta ya en la nota bibliográfica, colocada al principio: gran abundancia de materiales para un estudio sistemático sobre la redención, etc. Pero tiene también defectos notables. Falta elaboración sistemática; al lado de estudios interesantes, encontramos otros, que son simples recensiones de obras sobre el tema; este defecto es muy explicable, si tenemos en cuenta que el autor no pudo dar la última mano a su obra. Pero siempre este libro será indispensable para cualquiera que intente estudiar con fruto el misterio de nuestra redención.

FR. A. BANDERA, O. P.

P. GALTIER, S. I.: *Le Saint Esprit en nous d'après les Pères grecs*. Páginas 290. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana.

El docto jesuita Petau fué el primero en enseñar que la inhabitación de la Santísima Trinidad en el alma es un atributo propio del Espíritu Santo; esta doctrina, aunque pocos, no ha dejado de tener algún defensor entre los teólogos posteriores, y más que nunca en nuestros mismos días. La Encíclica *Mystici Corporis* que ha sancionado definitivamente, podemos decir, algún punto sobre la inhabitación, ha dejado éste intacto sin ocuparse siquiera de él. Aún admitido que la inhabitación como efecto es obra común de las tres divinas personas, ¿no cabe la posibilidad de que como término se reserva exclusivamente a una de ellas? Los autores a que antes nos referíamos, responden afirmativamente a esta pregunta y no se puede decir que incurran en la condenación de la Encíclica; antes fundamentan su argumentación en la autoridad de los PP. Griegos. El P. Galtier en su obra se ha propuesto precisamente el esclarecimiento de este punto: ¿La inhabitación es, según los PP. Griegos, un atributo propio del Espíritu Santo? El problema, pues, es de suma actualidad teológica. El P. Galtier

divide su obra en dos partes; la primera comprende el estudio de los Padres que florecieron antes de haber surgido las herejías sobre el Espíritu Santo, entre los cuales se da particular importancia a S. Ireneo y a Orígenes. El estudio de S. Gregorio el Taumaturgo y de S. Cirilo de Jerusalén hace insensible el paso a la segunda parte, en la que con toda minuciosidad se analiza la doctrina de S. Atanasio, los dos Gregorios, San Basilio y sobre todo S. Cirilo de Alejandría. Esta segunda parte es, como fácilmente se comprende, la de más interés. Los grandes Padres, contemporáneos de las herejías contra el Espíritu Santo, hablan ampliamente de esta tercera persona divina y de su actividad santificadora de las almas. Para la interpretación de su doctrina el P. Galtier emplea dos procedimientos: el examen directo de los textos según el sentido, que tienen en la mente de sus autores y la doctrina de estos mismos acerca de la actividad santificadora del Padre y del Hijo. Por ambos procedimientos el P. Galtier llega a la conclusión de que los PP. Griegos no consideran la inhabitación como propiedad del Espíritu Santo. En los textos de los PP., es verdad, se repite muchas veces que el Espíritu Santo santifica las almas, por algo que le es propio y que no compete a las criaturas; la criatura de suyo no es santa, necesita recibir la santidad. En cambio el Espíritu Santo tiene la santidad por sí mismo, es la santidad misma, y de aquí que santifique a las almas por algo que le es propio y no gratuitamente prestado. Pero como se ve por este discurso, que en una u otra forma emplean todos los Padres de esta época, el término «propio» no significa una propiedad personal del Espíritu Santo, por la que se distinga de las otras personas divinas; el «propio» tiene un sentido no *ad intra*, sino *ad extra*, y significa un atributo propio de la deidad por contraposición a las criaturas. Quieren con esto los PP. demostrar tan sólo que el Espíritu Santo es Dios, porque tiene un atributo propio de Dios, como es el poder de santificar las almas. A la misma conclusión se llega, si tenemos en cuenta que hablando del Padre y sobre todo del Hijo, emplean estos PP. las mismas fórmulas que hablando del Espíritu Santo: también las dos primeras personas santifican por algo que les es propio. Si, pues, al hablar del Espíritu Santo la expresión «propio» hubiera de entenderse en sentido personal, en el mismo debería entenderse, cuando se aplica al Padre y al Hijo; y entonces los PP. incurrirían en la contradicción de decir que la santificación de las almas al mismo tiempo es propia de cada una de las personas y común a las tres.

El trabajo del P. Galtier, aunque no definitivo en todos sus puntos, sí lo es ciertamente en este del sentido que deba darse al «propio», de que nos hablan los PP. Griegos. Con esto se asesta un rudo golpe a la posición de quienes quieren ver en la inhabitación algo propio del Espíritu Santo, aunque sólo sea como término; tal doctrina carece en absoluto de fundamento positivo, y por otra parte los principios teológicos, lejos de favorecerla, debemos decir que la excluyen.

FX. A. BANDERA, O. P.

Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der Spanischen Kolonial Ethik in goldenen Zeitalter, VON DR. JOSEPH HÖFFNER. Treveris, 1947. Editorial Paulinus.

La presente obra del Dr. Höffner, *Cristianismo y la Dignidad del Hombre*, está dedicada a Francisco de Vitoria, el campeón de la dignidad del hombre y fundador de la ciencia del Derecho Internacional, en el cuarto centenario de su muerte (12-VIII-1546). Es un detalle que revela ya la disposición espiritual del autor en problemas tan mal estudiados y peor comprendidos. Pocos han visto el hondo contenido espiritual y teológico de la obra de España en América, pues la miopía y los prejuicios han cegado a la casi totalidad de los escritores. Por esto mismo es para celebrar el que un escritor como Höffner se salga de los caminos trillados, aunque no aprobemos todas sus conclusiones y en todos sus detalles. Su obra es una valiosa aportación al conocimiento de la verdad, pues el autor empieza por seguir el método histórico. Los autores y los hechos, ya sean los más trascendentales, no pueden ser juzgados desvinculados de su época, de su ambiente. Sólo cuando se les estudia dentro de la realidad vital en que se producen, con sus contornos y antecedentes, es posible apreciar los avances y méritos, y también los defectos y fracasos.

Convencido de esto el Dr. Höffner, divide la obra en tres partes, dándonos en la primera una síntesis de las ideas de la antigüedad acerca del concepto del *Orbis christianus*, sin olvidar las teorías sobre el Papado y el Emperador, amén de las relaciones entre cristianos e infieles. Nosotros hemos dicho, más de una vez, que el *Ius belli* medieval estaba impregnado todavía de ideas paganas, a pesar del triunfo del cristianismo. Las costumbres bélicas entre cristianos e infieles, sobre todo, se resentían de ese espíritu pagano. *España supo superar* la ideología medieval, con sus Leyes de Indias, con sus misioneros y con sus teólogos, siendo fiel al espíritu cristiano. En esto se cifra su mayor mérito. La historia de la ética colonial española demuestra la fecundidad de los principios cristianos, nos dice el autor. Nosotros hubiésemos añadido algo más. *La dignidad del Hombre* sólo se salva a través del concepto cristiano del hombre, como dijimos en alguna ocasión, señalando la raíz de los aciertos de Fr. Francisco de Vitoria.

Para perfilar la aportación y los avances de la ética colonial española, hace Höffner un largo recorrido. Si en la primera parte nos recuerda las ideas de San Antonino de Florencia, de Juan Quidort de París, Durando, Pedro Dubois, Marsilio de Padua, Occam, Egidio Romano, Santiago de Vitabo, Alvarez Pelayo, Agustín Triunfo, etc., con las controversias acerca del Papado y el Imperio, para detenerse luego en las interpretaciones del clásico «*compelle intrare*», concluyendo con el análisis del *Ius belli* contra los infieles; en la segunda quiere analizar, ante todo, las dos partes contendientes, el estado de los pueblos indígenas del Nuevo Mundo y los primeros pasos de la conquista española. En el análisis de las ideas medievales anteriores al descubrimiento del Nuevo Mundo, puede observar el lector cuanto quedaba por hacer. Höffner señala con acierto la distinción

de Cayetano, 2. 2, q. 66, art. 8, que los teólogos españoles del XVI utilizarán con éxito sorprendente.

A nosotros nos interesa de un modo especial la *tercera parte* de la obra, donde el autor quiere describirnos el triunfo de la conciencia cristiana, «*Aufbruch des christlichen Gewissens*», historiando las controversias de primera hora. Al frente de esta parte publica el retrato de Bartolomé de las Casas. Con acierto recuerda las controversias que tienen lugar antes de intervenir el Protector de los Indios. En ellas se revelan los afanes y el ideal de la colonización española en el Nuevo Mundo. El autor recuerda la llegada de los Dominicos a la Española en 1510, con el santo Fr. Pedro de Córdoba al frente; el célebre sermón del P. Montesinos en 1511, con las controversias posteriores, las Leyes de Indias, etc., etc. No podemos seguirle en su análisis histórico. Sólo diremos que el autor ha procurado documentarse, y pocos extranjeros le igualan en esto. No debe, pues, sorprendernos que llegue a conclusiones bastante exactas, mereciendo nuestras felicitaciones. Nosotros no podemos regateárselas, pues si hemos de decir toda la verdad, debemos confesar que el señor Höffner sigue su plan semejante al nuestro, en una de nuestras obras, en la *Teología y los Teólogos-Juristas Españoles ante la Conquista de América*, cuya segunda edición saldrá a luz a la vez que estas líneas. El Sr. Höffner, que cita otros trabajos nuestros, no la conoce, sin duda por la guerra, pues durante ella se publicó. Nos hacemos la ilusión de que si la hubiera conocido el autor, sus juicios se afianzarían, ganando en precisión. Para el Sr. Höffner la historia de la ética colonial española demuestra que puede surgir de la conciencia cristiana las fuerzas de la renovación, con vigor suficiente para vencer las ideologías opuestas.

El autor debía añadir que se mostró tan potente por su base teológico-jurídica, sin mengua de lo natural. La verdadera Teología no olvida lo natural, aunque lo supere, como creemos haber probado; pero lo natural sin lo divino, sin lo sobrenatural, sin lo teológico, fácilmente quiebra. No lo olvide el Sr. Höffner, a quien enviamos nuestro aplauso por haber sabido salirse de los moldes vulgares al enjuiciar la obra colonizadora de España, colocándose en la senda de los grandes aciertos. Su condición de extranjero acrecienta su mérito.

P. VENANCIO D. CARRO, O. P.

Código de Derecho Canónico, y legislación complementaria. Texto bilingüe. 1068 pgs. Biblioteca de Autores Cristianos. Precio 75 pts.

El éxito de esta obra queda acreditado con saber que en seis años alcanza la cuarta edición, llegando con ello a la cifra de 47.000 ejemplares. Es ello un testimonio de cómo su publicación responde a una verdadera necesidad en nuestra patria.

Un juicio crítico ya se hizo desde las páginas de esta revista al presentar las ediciones anteriores. Por su parte, los autores procuran corresponder a la benevolencia del público introduciendo mejoras en la tradue-

ción de los cánones, perfeccionando los comentarios en cuanto se lo permite el carácter de la obra, e incluyendo en cada nueva edición las últimas declaraciones de la Comisión Intérprete, y un resumen de los principales documentos publicados por la Santa Sede.

El aplauso con que las revistas extranjeras han acogido reiteradamente esta publicación, y los testimonios recibidos sobre ella de innumerables prelados, sacerdotes, religiosos, abogados y estudiantes de Derecho, prueba bien a las claras la oportunidad de esta publicación del Código de Derecho Canónico y la competencia que manifiestan sus comentarios y notaciones. La presentación tipográfica, especialmente esmerada, da a esta publicación un complemento digno.

H. G.

FELIX M. CAPPELLO; *Tractatus Canonico-Moralis DE CENSURIS juxta Codicem Juris Canonici*. Edi. cuarta; págs. I-XV, 1-476. Marietti, 1950.

La presente obra, *De Censuris*, que el P. Cappello edita por cuarta vez, constituye un completo estudio de los cc. 2241-2285. No sólo reproduce lo mucho bueno de anteriores ediciones, sino que mejora algunas cosas y completa otras, teniendo en cuenta las sentencias de los comentaristas más autorizados del Código y las múltiples respuestas de las SS. Congregaciones y de la Pontificia Comisión para la Interpretación del Código. Ya se incluye en este libro la censura dictada recientemente por el S. Oficio en el su Decreto sobre el Comunismo.

El P. Cappello nos anuncia en el *Praefatio* una obra sobre el «Derecho Penal de la Iglesia Católica. Pero algo nos ha adelantado ya al hacer breves, pero sustanciosos paréntesis históricos sobre los principales puntos que toca en este comentario sobre las censuras.

Felicitemos al docto profesor de la Gregoriana por la obra llevada a cabo y le animamos a cumplir pronto la promesa que ahora nos hace.

FR. ARTURO ALONSO LOBO, O. P.

VLAMING-BENDER: *Praelectiones Iuris Matrimonii*. Pággs. XX-574. Bussum in Hollandia. Ed. Brand, 1950.

El año 1919 publicaba Vlaming la tercera edición de su tratado sobre el Matrimonio, que fué la primera después del Código canónico, y la última aparecida en vida del autor, cuya muerte acaeció el año 1935.

El P. Bender, O. P., profesor en el *Angelicum* de Roma, muy conocido por us dos obras: *Philosophia Iuris* y *Ius publicum Ecclesiasticum* y por multitud de artículos sobre asuntos de moral y de derecho publicados en diferentes revistas científicas, ha tenido la feliz idea de preparar la cuarta edición de esta importante obra, para satisfacer a los deseos por muchos manifestados, que se lamentaban de que una obra tan estimada y de tanta utilidad no se reeditara.

Ya se comprende que el trabajo para ponerla al día tenía que ser harto pesado, toda vez que han transcurrido tantos años desde que se publicó la tercera edición; y en ese intermedio han sido muchas las declaraciones de la Comisión Intérprete y los documentos de la Curia Romana, y no pocas también las teorías y opiniones de los autores a la materia relativas.

Todo ello hubo de tenerlo en cuenta el P. Bender; y cumple manifestar que ha realizado su labor con acierto.

Las principales adiciones por él introducidas son las siguientes: lo del impedimento de impotencia, que expone con amplitud (pág. 175-188), lo concerniente a la vagina artificial (p. 192), al impedimento de afinidad (páginas 259-263), al matrimonio contraído bajo condición (págs. 392-399), a la continencia periódica (págs. 456-457) y a la fecundación artificial (páginas 458-462).

Esta obra, tal como había salido de las manos de Vlaming, ya era de verdadero mérito y, por lo mismo, muy apreciada. Ahora, con los aditamentos y mejoras introducidas por el P. Bender, ha ganado no poco. Agregando a todo eso la nitidez de la impresión y su elegante presentación, queda hecho su mejor elogio.

Sólo nos resta dar la enhorabuena al P. Bender y al editor, haciendo votos porque se difunda mucho esta obra y logre pronto nuevas ediciones.

FR. S. ALONSO, O. P.

PIO CIPROTTI: *Observaciones al texto del Codex Iuris Canonici*. Segunda edición refundida. Págs. 210. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto «San Raimundo de Peñafort». Salamanca, 1950.

Nada tiene de extraño que una obra como el *Codex Iuris Canonici*, que abarca múltiples materias y en cuya confección han intervenido tantos personajes, adolezca de ciertas deficiencias, así en lo concerniente a la redacción como en lo que atañe a la falta de uniformidad en la terminología empleada, al léxico, propiedad de los vocablos y otras cosas por el estilo.

Acerca de todos esos puntos versan las *Observaciones* hechas por el insigne Profesor de la Universidad de Roma y del Pontificio Ateneo Lateranense, en esta obra que tenemos el gusto de presentar a nuestros lectores; cuya traducción del italiano ha sido hecha por el esclarecido Profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, D. Tomás García Barberena.

El autor, en la *Advertencia preliminar*, hace constar que dichas observaciones le «fueron solicitadas en el año 1943 por la *Tipografía Poliglota Vaticana*».

«En esta segunda edición—agrega—he suprimido algunas observaciones que me han parecido inaceptables o inútiles; he añadido otras que formulé después de publicada la primera edición; además, he reunido aparte las observaciones referentes al lenguaje y a la terminología, ganando así espacio y claridad».

Dos partes abarca este libro. En la primera se anotan las correcciones que, a juicio del autor, deberían introducirse en varios cánones para mejorar su redacción; y en la segunda, las relativas al perfeccionamiento del lenguaje, etc., conforme indicábamos al principio; aunque algo de esto lo realiza también en la primera parte.

No cabe duda que, si algún día se emprende una reforma del Codex, se tendrán muy en cuenta las interesantes *Observaciones* del Sr. Ciprotti, el cual no se limita a señalar los defectos, cosa relativamente fácil, sino que, a la vez, indica la manera de remediarlos y, asimismo, las razones que aconsejan dichos cambios, acudiendo, entre otras cosas, a diversos documentos de la Santa Sede y a las múltiples declaraciones emanadas de la Comisión Intérprete, las cuales parecen estar pidiendo la modificación de los cánones respectivos, en conformidad con las mismas.

Los lectores de lengua española tienen que agradecer al Sr. Barberena su traducción correcta y elegante, y al Consejo Superior de Investigaciones Científicas y al Instituto «San Raimundo de Peñafort», la nitidez y gusto con que han presentado un libro por tantos títulos recomendable.

FR. S. ALONSO, O. P.

P. AGAPITO DE SOBRADILLO, O. F. M. Cap.: *Enquiridion de Deontología Médica*, 134 págs. Ediciones Studium de Cultura. Madrid-Buenos Aires, 1950.

La idea de hacer este Enquiridion, según advierte su autor en el prólogo, nació en la quinta Asamblea de Hermandades Médico-Farmacéuticas de San Cosme y San Damián, celebrada en Sevilla el mes de octubre de 1946, la cual, por unanimidad, acordó que se publicaran, en latín y en castellano las *Normas de Deontología Médica emanadas de la Iglesia*, y que se encargara de hacerlo el P. Sobradillo, el cual, en el III Congreso Internacional de Médicos Católicos celebrado en Lisboa del 17 al 23 de junio de 1947, presentó el fruto de sus investigaciones sobre el particular, casi en la misma forma que ahora lo ofrece al público.

La obra, con el texto a dos columnas, en latín y en castellano, está dividida en cinco secciones, que abarcan: la I. *Desde los primeros siglos hasta el Corpus Iuris Canonici*; la II. *Desde el Corpus Iuris Canonici hasta el Concilio de Trento*; la III. *Desde el Concilio de Trento hasta el nuevo Código*; la IV. *Desde la promulgación del Codex*; la V. *Discursos del Papa Pío XII*. Ciérrase la Obra con un Índice de materias y otro general.

Los puntos principales que en ella se tratan son: el aborto y el infanticidio, el matrimonio de sordomudos y leprosos, los medios anticoncepcionales, la cremación de cadáveres la operación cesárea, bautismo del niño en el útero materno, onanismo y mal uso del matrimonio, la craneotomía, aceleración del parto y la parotomía, la educación sexual y eugenesia, oginismo, esterilización, eliminación de enfermos y tarados.

Esta Obra puede prestar muy buenos servicios a los médicos en el ejercicio de su profesión, para que se atengan en todo a las prescripciones de la Iglesia.

Si el P. Sobradillo nos permite una ligera observación, le haríamos la siguiente: que al reeditar este Enquiridion vea si, en vez de adoptar un orden cronológico, como ha hecho en esta edición, no sería preferible hacer la distribución por materias, con lo cual se evitaría el repetir tantas veces los mismos epígrafes.

FR. S. ALONSO, O. P.

JUGMANN S. J., J. A.: *El sacrificio de la Misa*. Tratado histórico-litúrgico. Biblioteca de Autores Cristianos. 1213 pgs. Precio 75 pts.

La obra del P. Jugmann que la B. A. C. presenta al público de lengua española es la traducción de su obra alemana *Missarum solemnitas Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, hecha sobre la segunda edición de Viena, de 1949.

El estudio del P. Jugmann presentado ahora al público español se puede calificar de verdadero acontecimiento en la bibliografía litúrgica. El esfuerzo que supone la elaboración de esta obra es gigantesco, y el logro del propósito es un manifiesto acierto. El mérito principal de la misma lo apunta el autor en el prólogo. Dice él mismo: «No faltan, por cierto, explicaciones de la misa. Cada año las vemos aparecer, destinadas a los más diversos públicos. Como ni faltan trabajos científicos, que sobre todo en estos últimos años van aumentando felizmente. Pero lo que hace tiempo no se había intentado era una obra de conjunto que reuniese los resultados de los innumerables estudios particulares para hacerlos llegar a un público más amplio» (pág. 1). Sin duda que aún queda en el campo litúrgico investigación de puntos inéditos. El mismo autor lo reconoce. «Como se ve, a la historia de la liturgia le quedan por resolver todavía muchos problemas aún sólo dentro del cuadro limitado de lo eucarístico» (pág. 4). Si puede, por ello, estar esta obra sometida a posibles modificaciones en función de esas futuras investigaciones litúrgicas, como lo está toda ciencia, el fondo de esta obra es ya una adquisición lograda.

Consta este estudio de dos partes muy bien diferenciadas. La primera la compone el estudio histórico de la evolución de la misa a través de la historia; la segunda es un estudio detallado, histórico-analítico de cada uno de los elementos integradores de la misa romana, en su forma actual. Desarrolla el tema en un total de 1192 páginas, descontados índices e instrucciones.

Peró no sólo la obra del P. Jugmann es una obra de pura investigación, dentro del más estricto rigor científico. El mismo dice cuál fué el móvil fundamental que se propone con su obra. «No se olvide que, en último término, el libro no quiere servir tanto a la ciencia, aunque se trata de la ciencia de la parte más preciosa de nuestra tradición eclesiástica, cuanto que a la vida, o sea a la comprensión más completa de aquel misterio de

que dice el Papa Pío XII en su encíclica *Mediator Dei*, que es la obra más sublime del culto divino, y que por eso debe ser la fuente y el centro de toda piedad cristiana» (pág. 4). El P. Jugmann logra dar una obra de auténtica vida litúrgica al par que científica.

El estudio del P. Jugmann creemos puede calificarse de una obra imprescindible ya en la bibliografía litúrgica. Fuera de las fuentes directas, queda ya esta obra consagrada como fundamental en los estudios litúrgicos absolutamente científicos sobre el sacrificio de la misa. La B. A. C. puede felicitar-se de haber facilitado al público de lengua española una obra de valor tan positivo.

A. G.

BERNARDINO LLORCA, S. I.: *Historia de la Iglesia Católica*. Tomo I. Edad Antigua (1-681). Págs. XXXII-961.—B. A. C. Madrid, 1950.

Se encuentra en curso de publicación, en la B. A. C., una Historia de la Iglesia Católica a cargo de los conocidos Padres Jesuitas Llorca, García-Villoslada, Leturia y Montalbán, adiestrados los cuatro en la investigación histórica por sus largos años de profesorado. Esto les dota de la competencia necesaria para realizar un trabajo de esta categoría. En este sentido su intento merece la mejor acogida.

Han aparecido ya los tomos I y IV. Hoy nos proponemos reseñar el primero, debido a la pluma del P. B. Llorca, profesor de estas materias en la Pontificia Universidad de Salamanca. Está consagrado este tomo a la Edad Antigua, o, como él dice, a la «Iglesia en el mundo grecorromano». La reseña puede realizarse casi a base del breve prólogo que presenta a esta obra. No nos cabe la menor duda que una de las causas del éxito que esta obra ha de encontrar entre los numerosos lectores con que cuenta la B. A. C., es la distribución del trabajo entre distintas personas, «con el fin de que—la obra—gane en competencia crítica» (pág. XV). Asimismo el deseo de presentar los hechos con la mayor claridad, y con la mayor objetividad, han de contribuir en muy alto grado a esa buena acogida entre los estudiosos. Es muy justo que, como los mismos autores advierten, los méritos o deméritos que cada uno de los tomos manifieste, se atribuyan a quien lo firma. No obstante ya se sabe que lo más frecuente es que al hablar del valor de una obra, se la enjuicie en cuanto tal. Atenderemos, sin embargo, a la advertencia hecha de común acuerdo por estos cuatro autores.

«Faltaba—dicen—en la historiografía española una Historia de la Iglesia Católica de tipo más extenso y fundamental (que los Manuales) destinada a la lectura y a la consulta, más bien que a la mera enseñanza». (página XIII). A llenar esta laguna debe ordenarse, por tanto, la obra presente. Pues bien: Con relación a este primer tomo nos vemos precisados a decir que no cumple debidamente con esa finalidad. Y no cumple porque, en sus líneas generales, es una transcripción, a veces literal, del Manual

de Historia Eclesiástica—tercera edición—publicado por el P. B. Llorca, en Barcelona, en el año actual.

Para comprobar nuestro aserto, y para que no se crea que exageramos, sirva la presente observación: El tomo primero de esta Historia publicada en la B. A. C. cuenta con 961 páginas, todas del tipo de letra ordinario, y suficientemente espaciadas para que su lectura resulte cómoda y fácil. La parte que en el Manual corresponde a la Edad Antigua abarca 242 páginas, y entre éstas no se halla una veintena escritas en su totalidad en el tipo corriente. Es enorme la cantidad de texto compuesto en tipos más pequeños. Supóngase escritas todas esas páginas en un mismo tipo, el ordinario, y se verá la verdad de nuestra afirmación. Excepción hecha del Monotelismo, del Islam, del Pontificado de San Gregorio Magno y de los temas referentes a la Iglesia Española, tomados de la Historia Eclesiástica de España, del P. Villada, S. I., las demás cuestiones tienen, con relación al Manual, adiciones de poquísima importancia. Véanse y compárense estas páginas del Manual del P. Llorca, 95-97, 105-108, 69 ss, 124 y 170, con estas otras de este primer tomo publicado por la B. A. C.: 257-260, 273-277, 200 ss, 581-583. Y esto lo indicamos a título de ejemplo, pues pudieran aducirse otras muchas comprobaciones. Siendo en general, como venimos diciendo, una transcripción del Manual, hay temas en el tomo presente que se estudian con mayor amplitud de la necesaria. Así sucede, por ejemplo, con la misión de San Juan Bautista, y con la misma vida de San Pablo, con menoscabo de otros temas, menos tratados en la Exégesis, y más propios de la Historia Eclesiástica, tales como las relaciones del Apóstol San Pedro con la Iglesia de Roma.

Es defecto, a nuestro juicio, no pequeño, del tomo que reseñamos, la poca abundancia de documentos. Muchas veces la inserción de uno de éstos en el texto daría a los relatos más claridad, más brevedad y, sobre todo, más exactitud. Y menos justificable es todavía que en una obra presentada como verdaderamente científica, se citen testimonios sin consignar las fuentes correspondientes, como sucede, v. gr., al hablar de la estancia de San Pedro en Roma y de la venida de Santiago a España. La preponderancia del orden cronológico en el estudio de los hechos es otra dificultad propia de este primer volumen. Muchas veces resulta verdaderamente difícil hallar los acontecimientos que interesan, y hasta llega a perderse la trama de las cuestiones, como sucede, por ejemplo, al hablar del Emperador Constantino el Grande (pág. 374 ss). En este sentido es muchas veces preferible el Manual, que agrupa los hechos por materias. Reconocemos, sin embargo, que es verdaderamente difícil armonizar los dos criterios, cronológico y temático o doctrinal. Las mismas listas de Papas, Emperadores y Reyes Visigodos de España, presentadas al final del volumen, son de menos valor que las del Manual, pues en éste se consignan los hechos fundamentales de cada pontificado, que muy bien pudieran también insertarse aquí.

Por lo que a bibliografía se refiere, sin ser completa, es lo suficientemente abundante para que pueda servir de orientación a los estudiosos,

según los mismos autores se han propuesto. Adolece, lo mismo que el Manual del P. Llorca, de una tendencia muy marcada a citar obras alemanas. Nos llama la atención por qué, consignando diversos manuales, no se cita el del Jesuita holandés P. Albers, tan completo y de tan buen criterio, si bien ya anticuado. A título de observación final nos permitimos indicar al autor que no hubiera estado demás una buena introducción sobre las nociones preliminares de Historia, tan útiles siempre para comprender debida, justa y exactamente los hechos, máxime tratándose de una obra que no han de leer sólo especialistas, ni sólo eclesiásticos.

Estos pequeños reparos los hacemos con el noble deseo de que, si al autor le parecen atendibles, sean corregidos en nuevas ediciones. No cabe duda que siendo muy grande el servicio que esta obra, en su conjunto, ha de prestar a los estudiosos de la vida de nuestra Madre la Iglesia Católica, lo será aún mayor si aparece depurada de defectos, estando así dispuesta a competir con obras extranjeras de la misma índole.

FR. P. ARENILLAS, O. P.

CARLO REVIGLIO DELLA VENERIA: *L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio*. Seconda edizione riveduta ed ampliata. 8.º, 211 páginas. Torino, R. Berruti, 1951.

Obra escrita con holgura y brillantez, desde un punto de vista estrictamente jurídico, sobre un tema tan vidrioso como la Inquisición. Fué ésta una institución necesaria de la Iglesia y del Estado, porque los crímenes contra la fe lo eran igualmente contra el Estado. Si hubo algún exceso en las penas y en los procedimientos, no debe juzgarse según el derecho moderno, sino según el derecho de aquellos tiempos. En realidad, y gracias al influjo de la Iglesia, la Inquisición fué el tribunal más justo y más humano del medioevo: en las causas puramente civiles, los procedimientos y las penas eran mucho más severos.

En conjunto, el autor tiene plenamente razón. Es una obra de vulgarización bien escrita y presentada, y además ilustrada con siete estampas entresacadas de los mejores originales.

La documentación es escasa. El autor conoce bastante bien los procesos de la Inquisición italiana y francesa. Los de la española no los conoce más que parcialmente y de segunda mano, las más de las veces poco segura. Verdad es que reconoce que Llorente es poco digno de fe, pero no ha logrado todavía superar por completo los prejuicios y calumnias de la leyenda negra. Ciertas alusiones y apreciaciones de las págs. 5, 61, 62, hubiera sido preferible dejarlas inéditas. Un estudio directo y personal de nuestros archivos de la Inquisición le hubieran hecho más modesto, más cauto y más justo.

D.

SAN AGUSTIN: *Obras*. Tomo VII: *Sermones*. Biblioteca de Autores Cristianos. Un volumen de XX-946 págs.

El tomo VII de las obras de San Agustín en la colección de la B. A. C. nos ofrece una magnífica selección de sus inimitables sermones. Ha sido llevada a cabo con tan exquisito cuidado que el prologuista y traductor ha podido escribir: «...nada sustancial hallará el lector de menos en esta selección» (pág. X). En ella se recoge «la médula doctrinal de sus 500 sermones» (pág. XI).

No hace falta ponderar el valor oratorio y doctrinal de los sermones de San Agustín. «Como el Crisóstomo, si no le supera, vive San Agustín con su auditorio. Interrogando, dialogando, apostrofando, exclamando, le cerca, le domina, le penetra, le hace pensar, sentir y querer con él y como él... Le han acusado de abusar de antítesis, agudezas y retruécanos, paralelos y alegorías poco naturales y de falta de gusto; pero éstos eran defectos de su tiempo, que fácilmente se olvidan al hallar en cada página de sus escritos torrentes de luz, colorido y ardor, frutos de su encumbrada razón, imaginación brillante y profunda y exquisita sensibilidad» (página XIII, cita del P. Monsabré).

Muy de veras felicitamos a los PP. Agustinos por la enorme aportación que representa para la cultura patria esta magnífica edición de las obras inmortales del águila de Hipona.

S. F. C.

SAN AGUSTIN: *Obras*. Tomo VI: *Tratados sobre la gracia*. Biblioteca de Autores Cristianos. Un vol. de XI-944 págs.

Otro magnífico volumen de las Obras de San Agustín que está publicando la B. A. C. En él se recogen algunas de las más discutidas y codiciadas obras del genial autor: sus tratados sobre la gracia, de una originalidad y profundidad tales que le han merecido justamente el título de Doctor de la Gracia. He aquí los tratados que comprende: «Del espíritu y de la letra», «De la naturaleza y de la gracia», «De la gracia de Jesucristo y del pecado original», «De la gracia y del libre albedrío», «De la corrección y de la gracia», «De la predestinación de los santos» y «Del don de perseverancia».

La traducción del texto latino y las introducciones correspondientes han sido confiadas a los PP. Victorino Capánaga, Emiliano López, Andrés Centeno, Enrique de Vega y Toribio de Castro, que han llevado a cabo su labor con verdadero esmero. Al frente del volumen figura una notable «Introducción general», en la que el P. Victorino Capánaga ofrece al lector una síntesis acabadísima del pensamiento agustiniano en torno a estas trascendentales y apasionantes cuestiones.

S. F. C.

SAN AGUSTIN: *Obras*. Tomo VIII: *Cartas*. Págs. VII-921. Versión, introducción y notas por el P. LOPE CILLERUELO, O. S. A. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1951. Pts. 55.

En una breve introducción el P. Cilleruelo expone las características del estilo epistolar con sus peculiaridades más salientes en San Agustín; describe el ambiente religioso, político, económico, en que fueron escritas las cartas; enumera los temas de que se ocupan y las cataloga en cuatro grandes categorías, dando a conocer también otras clasificaciones que se han hecho. El texto latino está tomado de Migne. La traducción de las cartas de San Agustín no es empresa fácil; sin embargo creemos que el P. Cilleruelo ha cumplido bien su función de traductor, evitando al mismo tiempo el excesivo literalismo y la demasiada libertad, que por dar elegancia a la versión traiciona las ideas del original.

Sobre las cartas en sí nos parece inútil decir cosa alguna. A través de ellas se descubre la ternura, el genio, la erudición vastísima de San Agustín, a quien desde todas partes de la Iglesia se consultaba como a un oráculo; y a pesar de todo ninguna cosa hería tan vivamente al Santo, como las alabanzas que sus corresponsales le dirigían. En el último capítulo de la Epístola 55, a Jenaro, dice San Agustín: «Tantum absum ab eo quod putasti nihil me latere, ut nihil in epistola tua legerim tristius, quia et apertissime falsum est» (pág. 362).

Al fin del volumen (págs. 911-921) van una serie de notas, destinadas a explicar pasajes oscuros, fórmulas curiales, referencias geográficas, etc.

F.

DANIEL RUIZ BUENO: *Actas de los Mártires*. Texto bilingüe. Introducciones, notas y versión española. Un volumen, VII-1185 págs. B. A. C. Madrid, 1951. Precio, 80 pts.

Es digno de todo aplauso el empeño y entusiasmo con que el Sr. Ruiz Bueno se ha propuesto actualizar la historia de la Iglesia primitiva. En el presente volumen, continuación, a su juicio—y no sin verdad—del ya publicado por el mismo autor con el título de *Padres Apostólicos*, nos presenta lo que pudiera llamarse argumento de sangre a favor de la Divinidad de Jesucristo, y a favor también del origen y misión divino-humanos de la Iglesia, como continuadora de su obra en la tierra.

Una considerable introducción general—164 págs.—orienta al lector sobre los temas imprescindibles para comprender el significado y la importancia de las Actas de los Mártires. En ella se estudia el significado de la palabra «martirio» con la evolución a que ha estado sometida, las persecuciones con su base jurídica, el número de los mártires, proceso, cárcel, actas, valor apologético del martirio. Y todo ello está logrado con verdadero acierto.

No ceden en interés los estudios introductorios a cada uno de los siglos de persecución, a cada persecución dentro de un mismo siglo, y a cada

una de las Actas aquí reunidas. A este indiscutible mérito es preciso añadir el cuidado puesto por el autor en evitar todo lo legendario, sirviéndose de las mejores colecciones modernas sobre esta materia. Dos índices, general y onomástico, enriquecen también el valor del presente volumen y facilitan su manejo. La traducción, en nada desdice de la propuesta en la ya citada obra, *Padres Apostólicos*. El estilo es vigoroso y exacto, a la vez que fluido y ameno. Véase, por ejemplo, el acierto con que está lograda la traducción de las encantadoras Actas de Santa Perpetua, así como la impresionante descripción del incendio de Roma, en tiempo de Nerón, por Tácito y por Suetonio. Y este acierto no disminuye ni pierde interés a lo largo de todo el volumen. El hecho de que a veces se presente las Actas en tres lenguas es otro de los méritos no pequeños de la obra reseñada.

En atención a lo dicho no podemos menos de expresar nuestra más sincera felicitación al Sr. Ruiz Bueno. Es, sin embargo, lamentable que el presente volumen se encuentre afeado por ciertos defectos que pudieran evitarse sin gran trabajo. Es tan sumamente reducido el margen que se da al formato de la página, que se impone forzar el volumen para poder leerlo. Hay páginas manchadas, rotas y destrozadas. Reconocemos de buena gana que quizá sean defectos de un volumen, pero teniendo en cuenta la buena tipografía empleada, y el gran empeño con que la B. A. C. se ha propuesto difundir la cultura católica, es éste un defecto que esmeradamente debe de evitarse.

FR. P. ARENILLAS, O. P.

SAN ISIDORO DE SEVILLA: *Etimologías*. Versión castellana total, por primera vez, e introducciones particulares de D. LUIS CORTES Y GONGORA. Introducción general e índices científicos del Profesor SANTIAGO MONTERO DIAZ. B. A. C. Madrid, 1951. 87*-563 págs. Precio, 55 pts.

La Biblioteca de Autores Cristianos ha añadido un nuevo mérito a los numerosos que ya posee, al publicar la más famosa de las obras de San Isidoro de Sevilla. Se trata de las celeberrimas *Etimologías*, traducidas en su totalidad por D. Luis Cortés y Góngora, Párroco de San Isidoro de Sevilla, y precedidas de una erudita y acertada introducción de D. Santiago Montero Díaz, distinguido Profesor de la Universidad de Madrid.

El volumen que reseñamos tiene el mérito de ser la primera traducción completa de las *Etimologías*, la buena distribución del texto, la inserción frecuente de la palabra latina en el texto castellano, única manera de comprender muchas veces las disquisiciones del Obispo Hispalense, y la presentación tipográfica, una de las más logradas por la B. A. C. La introducción general estudia—con indiscutible competencia y absoluto rigor histórico—la vida, el ambiente y el colosal influjo de este gran maestro de la cultura medieval, en el terreno doctrinal, religioso e incluso político. Con particular satisfacción hemos visto reivindicada la tan discutida originalidad del último de los Padres de Occidente. Las introducciones particulares, no obstante su brevedad, constituyen un buen esquema del con-

tenido del libro correspondiente, y una apreciable información sobre las fuentes utilizadas por el Santo. Una considerable bibliografía isidoriana y los cinco índices que acompañan a esta obra agrandan su valor y facilitan muy notablemente su manejo. Resulta, pues, digna de todo encomio.

Hay, sin embargo, dos cosas en la introducción general que nos han llamado poderosamente la atención, y que vamos a consignar aquí. Es la primera el designar a San Ildefonso como *de Sevilla*, y no como de Toledo (página 68*). No sabemos si esto obedece a una determinada intención por parte del introductor, o si se trata de un simple error de imprenta. Lo tradicional es designar al célebre mariólogo como Arzobispo de Toledo. Su estancia en Sevilla no le dió celebridad suficiente para designarle con ese apellido toponímico. Como se vé, esta observación no tiene gran importancia. Pero no sucede lo mismo con la afirmación siguiente, estampada en la página 29*: «Como en Santo Tomás, dice el Sr. Montero Díaz, la razón enseña sus fines a la voluntad; y, al igual que en el Angélico, se proclama una primacía sobre el entendimiento». Estamos de acuerdo con la primera parte de esta frase. La segunda, en cambio, resulta completamente ambigua, y, salvo mala inteligencia, totalmente involuntaria, por nuestra parte, falsa también. No sabemos si la primacía a que alude el citado profesor es de la razón sobre el entendimiento, o de la voluntad sobre este último. Pero lo que sí sabemos con toda certeza es que ninguna de las dos suposiciones es doctrina de Santo Tomás. Proclama siempre el Angélico la superioridad del entendimiento (*intellectus*) sobre la razón (*ratio*). Y es, si cabe, todavía más clásicamente tomista, la tesis de la supremacía del entendimiento sobre la voluntad.

FR. P. ARENILLAS, O. P.

ROBERTO BUSA, S. J.: *La Terminologia tomistica dell' interiorità. Saggi di metodo per un' interpretazione della metafisica della presenza*. 8.º, 280 páginas. Milano, Fratelli Bocca, 1949.

Las inmensas riquezas atesoradas en las obras de Santo Tomás están todavía muy lejos de ser totalmente exploradas ni explotadas. Prueba de ello es la presente obra, en la que aparece la abundancia y variedad de matices de la lexicografía tomista de la interioridad, y la profundidad insospechada que en ellos se revela. Y eso que el autor se ha limitado al estudio de unas pocas obras del Angélico, es decir, a sus comentarios sobre la Física y la Metafísica de Aristóteles y sobre tres distinciones del primer libro de las Sentencias de Lombardo, de seis capítulos del tercer libro de la Suma contra Gentiles, y de una cuestión de la Primera Parte de la Suma Teológica.

A través de sus páginas van desfilando los términos de *in*, *simul*, *prae-sens*, *distans*, *immanens*, *transcendens*, *actio*, *operatio*, *motus*, *causa*, *virtus*, tal como los emplea el Santo Doctor en las obras citadas. La interioridad lógica, ontológica y espiritual o mística se va revelando sucesiva-

mente, a la par que su profundidad y su valor, para mejor comprender y juzgar no pocos problemas de la filosofía contemporánea.

El trabajo del autor, meticuloso y detallado, es una muestra de lo que todavía queda por hacer con las obras del Aquinatense. Sin haber llegado a resultados definitivos por haberse limitado a esos pocos fragmentos de sus obras, el ejemplo merece ser imitado y extendido a la totalidad de las mismas en este y en otros puntos. El método, sin embargo, pudiera haber sido más alerta y menos material, para que los textos revelasen todo su contenido. La analogía de esos y de otros muchos términos resultaría más real y más evidente, con inmenso beneficio para todas las ciencias superiores.

S.

R. PANIKER: *El concepto de naturaleza*. 24 X 17, 447 pp. Madrid, Instituto «Luis Vives» de Filosofía, 1951.

El concepto de naturaleza es una de esas nociones básicas de toda humana cultura, filosófica y teológica.

La Teología es la ciencia de la sobrenaturaleza, de lo sobrenatural. El famoso teólogo Juan Martínez de Ripalda intituló su obra teológica, *De ente supernaturali*. Y, efectivamente, la noción de sobrenatural y de sobrenaturaleza es relativa a la noción de naturaleza y de natural, no siendo inteligible ni definible sino suponiéndola y connotándola. La Teología, por consiguiente, postula y exige como presupuesto necesario, una noción completa y exacta de la naturaleza, particularmente de la del hombre. Pero esta misma noción implica toda una filosofía, mejor dicho, toda la filosofía: toda la Filosofía de la Naturaleza, toda la Metafísica y toda la Ética.

El autor de la presente obra se da perfecta cuenta de ello y de toda la complejidad que el asunto reclama para dejarlo plenamente dilucidado. Por eso comienza por distribuir su trabajo en dos etapas: una introductoria y preliminar, que es la Filosofía de la naturaleza, objeto de la obra que reseñamos; y otra terminal, en proyecto, que contendrá la Teología de la naturaleza, con vistas a una Antropología teológica.

La primera parte constituye la Tesis Doctoral presentada por el autor en la Universidad de Madrid, y mereció en 1946 el Premio Menéndez y Pelayo, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Realmente la obra, dentro del género de Tesis Doctorales, es de las mejores y más logradas. Una primera parte—histórica—recoge los diversos sentidos—veinte nada menos—que la palabra Naturaleza ha obtenido a través de los tiempos y de los sistemas de Filosofía, con objeto de plantear el problema en toda su plenitud y complejidad, para después analizarlos y describirlos mediante un recorrido por toda la historia de la Filosofía. La segunda parte—sistemática—examina a fondo los materiales de la primera, prescindiendo de las contingencias históricas, con vista a descubrir las notas esenciales constitutivas del concepto real de naturaleza, para desembocar al fin en el estudio del concepto fundamental, que es en reali-

dad su carácter esencialmente dinámico y necesariamente vinculado con el dinamismo del ser. Las manifestaciones primarias de la naturaleza, que son orden, fin y amor, vienen a comprobar, a posteriori, lo real y verdadero de esa nota fundamental.

Cierran el volumen un apéndice acerca de los procesos naturales, que viene a ser una especie de dialéctica de lo natural, y otro en que se recogen y explican sumariamente los aforismos principales—setenta y siete—que ha formulado la cultura humana alrededor del concepto de naturaleza.

El autor, ya ventajosamente conocido por otras publicaciones, revela poseer una cultura muy vasta en toda clase de ciencias humanas, y un poder de asimilación y de síntesis poco común. Animoso y abierto a todos los horizontes, sabe dar interés a lo que dice empleando un estilo movido e insinuante, aunque salpicado de numerosos neologismos, casi siempre innecesarios. Se nota también una erudición un poco empalagosa y atropellada, a las veces de segunda mano, lo mismo que un uso excesivo y no disimulado de artículos de Enciclopedia y de índices de obras. Pero en conjunto es una obra digna de todo encomio. Una serie de índices, de aforismos, de nombres, de ideas y de términos griegos y latinos facilitan notablemente su manejo.

R.

ETHICS, a textbook in Moral Philosophy, by Vernon J. Bourke. Pages XII + 498. The Macmillan Company, New York. \$ 4.25.

Las primeras palabras del autor de este libro de texto son para reconocer que «gran parte de él está tomado de Santo Tomás, siendo una adaptación del pensamiento del Santo para responder a las exigencias prácticas de cualesquiera estudiantes contemporáneos de Ética» (p. III). El autor ha logrado plenamente su intento. Realmente, serán hoy contadas las personas no eclesíásticas tan capacitadas como él para hacerlo. Vernon Burke ha escrito, como continuador de Mandonnet y Destres, la «*Thomistic Bibliography*», completísima, ordenada, de fácil manejo, en la cual se contienen los títulos y autores de cuanto en libros o revistas científicas se ha escrito sobre Santo Tomás desde el año 1920 al 1940; esperamos que pronto saldrá a luz lo referente al decenio 1940-1950. Además, Vernon Burke dirige en la actualidad la reimpresión, por un fotoproceso, de todas las obras de Santo Tomás, según la edición de Parma. Ha sido también profesor de Ética en la Universidad de San Luis, de los Padres Jesuitas, en Missouri (EE. UU.), durante muchos años y continúa siéndolo. Su conocimiento y adhesión a Santo Tomás son incuestionables. Hablando él mismo en la Introducción de las características de su obra, escribe: «No es para nadie un secreto que la mayoría de los textos de Ética son hoy una mezcla de Tomismo y Suarezianismo. La filosofía de Francisco Suárez es una apreciable contribución al pensamiento católico, y tiene algunos puntos de contacto con el Tomismo; pero se aparta radicalmente de la filosofía de Santo Tomás en muchos puntos fundamentales, así especulativos como prácticos.

No se puede enseñar la filosofía natural y la Metafísica de Santo Tomás, pasando después bruscamente a la Ética de Suárez, y esperar que los estudiantes entiendan ésta» (p. VI). Nos place sobremanera este modo de hablar y de pensar sobre las distintas trayectorias paralelas que desde los primeros conceptos y principios siguen Suárez y Santo Tomás sin posibilidad lógica de encontrarse, y sobre la inconsecuencia de los seguidores de Suárez que, al llegar en su propia línea mental a puntos de ningún modo sostenibles según la fe y la razón, en lugar de dar un paso atrás y corregir el error de principio, echan la lógica por la borda y dan un salto a la línea de pensar de Santo Tomás, para evitar ir de bruces a precipicios a los que les llevaría la suya propia. Vernon Burke dice que su libro presupone la filosofía de Santo Tomás y es asimismo la Ética del Santo. Y así es de verdad. La obra consta de dos partes: en la primera se exponen los principios éticos generales, o sea la Ética General, y en la segunda los problemas de la Ética, o sea, la Ética Especial.

Al final de cada capítulo se dan: a) un *resumen* claro y exacto del mismo, b) un *apéndice* con textos de Santo Tomás que condensan la doctrina expuesta, y c) una serie de temas para la discusión. Otras peculiaridades de la obra, que el mismo autor menciona en su Introducción son: 1. El énfasis que se pone en el aspecto psicológico de los actos humanos y en relacionar y supeditar la Ética a la Moral Teológica teniendo en cuenta la insuficiencia de una Ética puramente natural y el carácter hipotético y abstracto de la misma desde el momento que no existe de hecho para el hombre más fin que el sobrenatural al cual se deben conformar los actos humanos para ser rectos. 2. El retorno a Santo Tomás en la práctica de agrupar y estudiar los problemas de la Ética Especial en torno a las divisiones de las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales. El autor se lamenta de que los tratadistas de Ética hayan abandonado comúnmente este método y del carácter de superogación y ornamental que se suele dar a las obligaciones de la caridad y de sus virtudes subsidiarias. Además de estas peculiaridades, resaltan en la obra: a) la solidez, claridad y fuerza lógica de la exposición: después de bien expuestos los principios, el autor despacha a veces, quizá más efectivamente, en cuatro líneas, con un simple silogismo implícito, cuestiones o temas que llevan en otros autores varias páginas o capítulos enteros; b) el sentido práctico y lógico a la vez con que se escogen y agrupan los problemas morales, incluyendo algunos de actualidad que no suelen tratarse y descartando otros de poco o ningún significado práctico actual; c) siguiendo también a Santo Tomás, contra muchos modernos tratadistas, se da una extensión mínima a la exposición de los vicios y pecados, en lo cual se ha de reconocer un gran sentido pedagógico constructivo. Al tratar de los sistemas morales—cuestión que no comprende por qué se la ha acrecentado tanto—niega la existencia del acto de la conciencia dudosa o perpleja, a base de que «mientras el agente está en duda respecto al valor moral de una acción hecha o a hacer, no tiene *juicio de conciencia*», puesto que la duda es «*motus rationis supra utramque partem contradictionis cum formidine determinandi*» (II Sent.,

17, 1, 4, c). Según el autor, lo que el que duda simplemente debe hacer, no es decir: «Yo no sé qué lado se debe escoger, luego puedo escoger el que más me agrade», sino decir: «Yo estoy en duda moral, yo debo hacer el mejor juicio de conciencia que puedo en la situación en que me encuentro, y después elegir el obrar a la luz de tal conciencia». Cree el autor que el llegar en la práctica a esta certeza subjetiva no es tan difícil, para personas normales, como parecen suponer algunos autores que, en lugar de simplificar, embrollan esta cuestión con la extensión que la dan al tratarla.

Nos gustaría ver un texto de Ética escrito por algún eclesiástico en latín o castellano con el sentido práctico, el orden lógico, la claridad y concisión, y la fundamentación en la doctrina de Santo Tomás que resaltan en éste del profesor seglar Vernon Burke. La agradable e impecable presentación tipográfica de la editorial Macmillan Company se pueden suponer.

J. VALBUENA, O. P.

Historia de la Filosofía, por MICHELE FEDERICO SCIACCA. Traducción de Adolfo Muñoz Alonso. 656 págs. Precio 100 pts. Luis Miracle, editor. Barcelona, 1951.

Gracias a Dios se va llenando el vacío que existía en España de libros sobre esta materia. Unas originales y otras traducidas, van apareciendo en los últimos años *Historias de la Filosofía* que, si no satisfacen por completo el ideal de perfección, son suficientes para suministrar la información necesaria, sin que tengamos que depender como hasta hace poco totalmente del extranjero.

La que hoy presentamos a nuestros lectores tiene cualidades que la hacen altamente recomendable. El nombre de su autor es sobradamente conocido. Se mueve ágilmente entre la maraña de sistemas y de corrientes filosóficas, con facilidad tan difícil de lograr, tratando de poner de relieve más la conexión, las relaciones y la continuidad de unas doctrinas con otras que sus mutuas contradicciones. Traza un panorama sumamente sugestivo del desarrollo del pensamiento filosófico, en que los distintos sistemas aparecen más bien en forma de esfuerzos complementarios para llegar a una verdad, si no siempre lograda, por lo menos deseada sinceramente en la mayor parte de los casos. Todo ello expuesto en un estilo accesible y sencillo, en cuanto cabe en el tecnicismo filosófico, fluido y expresivo, que hace sumamente agradable su lectura. Añadamos además que se trata de una *Historia* escrita con profundo sentido cristiano.

En nada aminoran el mérito de la obra algunos puntos en que hubiéramos deseado un poco más de claridad. Por ejemplo, cuando en las páginas 24-28 expone el concepto de Filosofía. El subrayar demasiado la contraposición ficticia entre «Ciencias» y «Filosofía» le lleva a comprometer el valor de la última como ciencia. De aquí proviene quizá la actitud un

tanto fideísta sugerida en las páginas 18, 28 y 42, aludiendo—creemos que excesivamente— a la intervención de la «fe» en la Filosofía, y al señalar sus relaciones con la Religión.

No es exacta la afirmación, demasiado corriente hoy día, de que la Filosofía es Metafísica. La Metafísica es Filosofía, y precisamente su parte más alta, pues trata de Dios, de la realidad trascendente. Pero la Filosofía, además de la Metafísica, comprende otras muchas ciencias, señaladas certeramente por Aristóteles en su mal llamada «Metafísica», VI, 1, 1025-1026a. En el mismo libro puede verse la distinción que el mismo Aristóteles establece claramente entre *Filosofía primera*—que tal como él mismo la expone *in actu exercito*, no pasa de ser una introducción general y previa a la Filosofía—y las demás ciencias particulares, entre las que se cuenta, como la más alta de todas, la Teología, que es la verdadera Metafísica (meta ta physika) en sentido aristotélico. Esta distinción, tan sencilla, pero tan importante para librar al aristotelismo de adherencias platónicas, sitúa a la Filosofía y a las ciencias en un plano de identidad del que nunca debieron haberse separado. Otro concepto contribuye a fomentar la confusión del prejuicio positivista, de donde ha provenido que la Filosofía haya sido excluida del campo de la ciencia, y ande errante sin encontrar su objeto propio, y hasta preguntándose por su razón misma de ser.

Una distinción clara entre estas cosas evitaría afirmar que, para Aristóteles, «el objeto de la filosofía es el ser inmutable, universal y necesario, y que la esencia de las cosas consiste en lo que ellas tengan de inteligible» (página 111). Sería muy largo de discutir el equívoco que late en la afirmación de que, en Aristóteles, «Metafísica y Física se distinguen, no por sus diversos objetos, sino por su diverso grado de abstracción» (página 128). La confusión originada por denominar «Metafísica» a la *Filosofía primera* de Aristóteles, hace que se expongan en aquella nociones que solamente competen a la última (pág. 114). No es exacto tampoco que, para Aristóteles, la Metafísica sea «la ciencia de lo que está por debajo del devenir de la Naturaleza» (pág. 127). Ni se ajusta al pensamiento de Aristóteles el atribuirle que concedió realidad «no sólo a las *sustancias primeras* (los entes individuales), sino también a las *sustancias segundas* (las puras esencias)» (pág. 129). Aparte de que esa terminología solamente aparece en el escrito dudoso de las *Categorías*, si alguna cosa hay clara en Aristóteles es precisamente la distinción entre orden lógico y ontológico, que tan confundidos andaban en su maestro Platón. No pertenece a Aristóteles la doctrina de que las Ideas o Formas universales estén en la inteligencia divina (pág. 127). Ni tampoco pone Aristóteles una sola forma en todos los individuos pertenecientes a la misma especie (pág. 127), sino que cada uno tiene la suya propia. Asimismo, el Dios de Aristóteles es algo más que un «ente puramente cosmológico, cuya misión es la de poner en movimiento el cosmos» (pág. 128), sin volver a preocuparse más de él. Basta leer el Libro XII de la «Metafísica», para convencerse de que si algo subraya Aristóteles es precisamente la trascendencia más absoluta del Acto Puro, exagerada hasta hacerle ignorar el mundo, eterno como El,

al que mueve solamente por atracción, como causa final; a través del Primer Motor inmóvil, que a su vez es distinto de Dios e immanente al Universo.

La afirmación de que «en las Epístolas de San Pablo el Cristianismo adquiere conciencia de su misión universal» (pág. 169) debería contrastarse con las parábolas evangélicas del Reino de Dios, especialmente con la del fermento, donde esa universalidad está perfectamente definida en labios del mismo Jesucristo.

No habría sobrado matizar un poco más las afirmaciones de la página 170, donde se contraponen excesivamente el *espiritualismo* del pensamiento cristiano al *intelectualismo* del pensamiento griego.

El «grave problema que constituye una de las mayores dificultades de la filosofía aristotélica: la *especie*, idéntica en todos, ¿cómo se diferencia de los individuos singulares?» (página 234), se evita distinguiendo entre *especie* (orden lógico) e *individuo* (orden ontológico). La confusión ha provenido de una interferencia de nociones platónicas y aristotélicas, que ha sido causa del embrollo que durante siglos ha persistido en el planteo del principio de individualización. ¿Cómo se multiplican numéricamente los *individuos* dentro de la misma *especie*? Es un planteo de la cuestión netamente platónico, en quien las especies son formas subsistentes y reales ontológicamente. Pero que no responde al concepto aristotélico, en que las especies solamente tienen realidad lógica, y en que cada individuo tiene su forma propia. Una distinción clara de estas nociones platónicas y aristotélicas, cuya confusión podemos remontar hasta Avicena, daría luz insospechada sobre una cuestión que, creemos que sin fundamento, se considera como una de las más abstrusas de la filosofía escolástica.

Hay que desechar por inexacta, tanto histórica como doctrinalmente, la contraposición introducida por el Cardenal Ehrle, entre *agustinismo* y *aristotelismo*, para distinguir a los pensadores del siglo XIII. Esta distinción aparece solamente, y con carácter polémico, después del 1260, y precisamente a propósito de tesis que, como el *binarium famosissimum agustinianum*, no tenían nada de agustinianas.

Tal vez sea excesivo ver en el Humanismo una reacción contra la escolástica decadente para renovar sobre un nuevo plano la mejor Escolástica» (pág. 263). El Humanismo, al menos en sus principios, no se preocupó gran cosa por la Filosofía. Y en los dos siglos largos que duró el Renacimiento tampoco encontramos grandes personalidades que contribuyeran a restaurarla. La restauración vino por otro lado, y precisamente del lado de la mejor Escolástica, concretamente de España. Asimismo, reconociendo las muchas excelencias que el Renacimiento tiene en otros órdenes de la cultura, hay que extremar la benevolencia para ensalzar sus virtudes en el aspecto filosófico (págs. 264 y siguientes).

En cuanto a que el concepto de hombre del Humanismo fuese el *verdadero y cristiano*, quizá podría admitirse si no pensáramos en humanistas como Bocaccio, Poggio Bracciolini, Filelfo, Valla, Becadelli, Pomponio Leto, Leonardo Bruni, Maquiavelo, y más tarde en Vernias, Nifo, Pom-

ponazzi, Telesio, Patrizzi, G. Bruno, etc., etc., todos los cuales en su vida y en sus escritos anduvieron bastante lejos del ideal cristiano del hombre.

También nos parece un poco excesivo afirmar que «en la filosofía de otros países no hay nada que pueda presentar, ni siquiera de lejos, un parangón al humanismo y al Renacimiento italianos» (pág. 306). Valor por valor, algo significa el Renacimiento en otros países europeos, y en concreto en España, donde si no fué tan brillante como el italiano, fué más profundo y más rico en contenido.

La imprecisión en el concepto de Metafísica reaparece al tratar de Kant (página 406). Kant ataca la «Metafísica» cartesiana que identificaba Metafísica y Filosofía, dividiéndola en tres partes: Psicología (idea del yo pensante), Cosmología (idea de la extensión) y Teología (idea del Ser infinito). La Crítica de Kant pulveriza implacablemente esa pretendida Metafísica, desligada de la experiencia y construída a base de deducciones a priori. Pero sus ataques no afectan en nada a la verdadera Metafísica, que es cosa muy distinta de lo que Kant imagina en su Crítica de la Razón pura.

Señalaremos algunas pequeñas erratas en la traducción. Guillermo de Ockham no huyó a Mónaco (pág. 254), sino a Munich. La palabra «Vittorini» se refiere a la escuela mística de los Victorinos (pág. 256). Es más exacta la denominación de «Ilustración» que «Iluminismo» (páginas 376 y siguientes). Cambia por completo el sentido traducir «suono» por «sueño» (página 467).

La Historia termina con una vibrante Conclusión que, a nuestro juicio, es lo mejor de la obra.

FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

FR. LUIS DE LEÓN: *Obras Completas Castellanas*. Biblioteca de Autores Cristianos. 1799 págs. Precio 95 pts.

La B. A. C. presenta la segunda edición de la «Obras Completas de Fr. Luis de León». Siendo Fr. Luis una de las figuras cumbres en la literatura española, queda de sobra vista la utilidad de facilitar al público español la edición completa de sus obras castellanas. No había en España una edición completa de las obras castellanas de Fr. Luis de León desde la última, imperfecta y de difícil adquisición, impresa en Salamanca en 1885, debida al P. Merino. La B. A. C. abordó esta empresa en 1944, y el éxito alcanzado la obligó a volver a reeditar el volumen que acaba de aparecer. Comprende «El cantar de los cantares», «La perfecta casada», «Los nombres de Cristo», «Comentarios al Libro de Job», Escritos varios, Poesías originales españolas y traducciones poéticas profanas y sagradas. Va cada uno de estos libros y secciones precedidos de introducciones debidas a la pluma competente del P. Félix García, O. S. A., que sitúan y valoran cada uno de los libros. El volumen consta de 1799 páginas, incluido un rico índice de materias.

A. F.

Antología de poetas españoles contemporáneos en lengua castellana, por CESAR GONZALEZ-RUANO. Págs. 875. Precio 90 pts. Editorial Gustavo Gili, S. A. Calle Enrique Granados, 45. Barcelona.

Nada menos que 261 poetas están representados en esta Antología. Es maravilloso el elenco si se tiene en cuenta que el desfile empieza por Salvador Rueda, nacido en 1857. Las poesías pasan del millar (1037). Se nota que el recopilador ha tenido a la vista las Antologías anteriores (de Gerardo Diego, de Bergua).

Un prólogo en siete notas nos dice algo de los propósitos y de la estética del coleccionista. Juan Ramón Jiménez había sentado un precedente en el prólogo y epílogo de su «Segunda Antología poética». De estas notas queremos recoger dos. Una de ellas, la del estancamiento de la poesía. «La Poesía ha avanzado muy poco. Acaso nada, afortunadamente». Y después: «Desde el *Poema de Mio Cid* y los primeros anónimos hemos avanzado muy poco. Desde el Arcipreste, Manrique, Gil Vicente, nada. Desde los dos Luises, Góngora, Quevedo y el anterior Garcilaso, quizá hemos retrocedido.»

Es posible que sea verdad esto ante la orgía de *ismos*, que convierten la Poesía en una jaula de grillos...

Y otra afirmación: «No importa que la poesía se entienda o no se entienda. Esto es cada vez más secundario».

Naturalmente, después de citar esto, ya no nos extraña que, como ejemplo de inmortalidad—¡cielo de la Antología!—se escriba la siguiente composición titulada «Tránsito adónico»:

Aprovechemos este instante como si alas
de lodo y yodo a manchas o quejidos
son nuestras alas.

Y solitario agreste como escama de pez
o como feroz cuerpo ignorado
son nuestras noches.

Ahora que ya sustento un corazón con mi hombro
en un latir a suaves golpes de cierzo
o bien corazón.

O que oxidados aceros con presunción de espada
y alegres sentimientos como oleaje
son nuestras manos.

Y este mismo instante en que escapando por vidrios
de una ternura idéntica a buques de madera
nuestros pies solos.

¡O nuestros ojos o nuestras ojeras rigurosas;
bien saben los crucificados que instantes que pesan
como alacranes!

Y oh muchacho adónico terminado en un rabo
como una golondrina madre.

¡Oh pentasílabo!

Después de esto, oh lector, ¿a quién puede asustar la tercera guerra mundial? Porque peor que las bombas atómicas es el surrealismo. ¡Y si el espécimen transcrito fuera excepción! No, las excepciones son las pocas poesías, coherentes y bellas, que, de cuando en cuando, vienen en este libro, en que hay—traducción del estado anímico de nuestra época—mucho modernismo (que ya resulta antiguo), novecentismo, rubenismo, simbolismo, dadaísmo, preciosismo, ultraísmo, creacionismo, futurismo, impresionismo, neoclasicismo, automatismo, garcilorquismo, juanramonismo, larreísmo y... mucho escepticismo y laicismo... y mucha dosis, también, de «filosofía de la angustia», que es decir desesperación en el arte y en la vida. Porque esos funambulismos no son piruetas inofensivas. Son desorientaciones *secundum quid* que pueden llevar, lógicamente, a la desorientación *simpliciter*...

Son versos; pero hay detrás su filosofía. Y toda filosofía pretende explicar el universo con sus dogmas, de los que se deriva luego una moral... es un decir—; esto es: una actitud—de sumisión o de rebeldía—ante Dios. Aquel modernismo «que epataba al burgués» y escandalizaba al público ingenuo y a los profesores de Preceptiva—revistas ultraístas: *Tableros*, *Grecia*, *Gallo*, etc.—y aquellos desafueros—casi más políticos que retóricos—de los discursos de Marinetti—son hoy algo apacible y hasta razonable, si lo comparamos con la mayor parte de estos versos—plagas del apocalipsis—escritos con fervor de fiebre, bajo las musas de la Incoherencia y del Camelo.

¿Qué diría Unamuno de la poesía «químicamente pura», ajena a toda gramática y a toda lógica, él, que (en el prólogo a *Teresa*) tanto satirizó los «refritos ultraístas»?

Poesías religiosas vienen poquísimas en este libro. Pueden citarse: *A Jesús crucificado*, por Antonio Zayas (p. 70); *Cuando pienso, Señor, en tu llamada* y *Es tu recuerdo un ansia de tormento*, dos sonetos de Angel Valbuena Prat (p. 440); *Contrición*, *Voz de la soledad* y *A tu corona*, de Luis Guarner (pág. 493); *Milagros del amor de Dios*, por Manuel de Góngora (pág. 278); *A Jesús crucificado*, por Rafael Sánchez Mazas (pág. 279); *En una celda sombría*, por José Enriquez Gippini (pág. 558); *El corazón en sueños*, de Leopoldo Panero (pág. 629) y los versos retóricamente perfectos de Luis Rosales.

No podemos dar demasiada extensión a esta reseña, aunque lo merecería el volumen del libro. Pero sí diremos alguna cosa. Baroja está representado, como poeta, con cuatro romances... de ciego. Caemos en la tentación de citar unos versos de «El bonito tango de la revolución» (pág. 73):

Cuando se habló de traición
de los hombres de más fama
y se dijo quiénes eran
—¡maldita sea su estampa!—
se armó una de mil demonios
que acabó con la jarana.
Políticos y charranes

y chulos de mala traza,
 nos estáis dejando en cueros
 y haciéndonos ya la pascua.
 Idos de prisa al infierno
 con vuestras artes y mañas,
 que aquí no puede comer
 más que el que vive de estafas
 y no tiene dignidad
 ni mucho menos palabra.

¿Puede darse algo más pedestre... y más ripioso?

De Emilio Carrère se recogen—bella forma y triste fondo, inspiración de la musa de los burdeles—algunos versos, entre ellos el «Canto a las rameras» (pág. 154). De Ridruejo se publican unos hermosos sonetos.

Hemos de citar a Dámaso Alonso con sus metafísicas subjetivas en *Yo* (pág. 393) y «Monstruos» (pág. 394). También Bóveda, en la poesía *Ser* (pág. 389), rinde culto al subjetivismo.

Ardavín trae una ingeniosa y exacta semblanza del Unamuno—Don Miguel—popular en Salamanca, el de las paradojas y las pajaritas de papel (página 293).

Tomás Borrás, con «La copla de la sarneta», expone el caso de la pérdida de una mujer en una casa de mancebía.

Salinas, Guillén, Espina, vienen con sus poesías «esenciales», «puras».

De Juan Larrea es mejor no hablar. Es el caos. La incoherencia llega al paroxismo:

Ampárame un autobús a motor de golondrinas
 entre esta bruma rellena de miga de violín
 y aún más cautelosa que un prejuicio de casta
 ahora que el corazón del turismo palpita
 suavemente escondido
 y el universo se llena de miradas
 y de gorras a cuadros.

Pero a todo hay quien gane. Juan José Domenchina afirma en serio lo que sigue (pág. 402):

Mi corporeidad—mínima y acicular—es apta.
 Su tensión esotérica a la adiforia capta,
 a la emoción impulsa y al entusiasmo rapta.
 Soy penumbra, ebriedad de sol, senda, abditario,
 montículo de sombra, cumbre, reclinatorio,
 rémora y acicate ¿verdad? Contradictorio.

Ya lo creo que es verdad, Sr. Domenchina, que es Vd. contradictorio...

Veamos otra estrofa del mismo poeta, en una composición titulada «El crimen» (pág. 403):

Mas ¿quién le juzga, si hace de su tesis
 —el atavismo—plúmbeo parapeto,
 y rezuma atrición—la diaforesis—
 este hombre alcohólico y analfabeto?

De García Lorca se ponen varios poemas, entre ellos los dos romances pornográficos, *La casada infiel* y *Thamar y Amnón*. Es lamentable, mucho más, teniendo en cuenta que este es un libro para todos...

También son lamentables algunas de las composiciones que se publican de Carmen Conde, como «Hallazgo» (pág. 577), «Apagada» (pág. 578), «Posesión» y «Mujer sin edén» (pág. 579).

En fin, la falta de espacio nos impide describir más en detalle esta Antología.

Antes de las composiciones de cada autor van unos datos biográficos críticos muy interesantes; aunque, a veces, se refieran intimidades *demasiado íntimas* que, en verdad, no interesan a la literatura.

Facilitan el manejo del libro dos índices: uno, el alfabético de autores; otro, el general de la obra y cronológico de autores.

FR. LUIS DE FATIMA LUQUE, O. P.

REVISTA DE REVISTAS

Al-Andalus. Fasc. 1. 1951.—Miguel Asín Palacios: *Sadilies y alumbrados. Parte 5.^a: La doctrina sadili del «dejamento» en relación con la de los alumbrados, quietistas y dejados. Materiales preparatorios.*—Manuel Gómez Moreno: *De la Alpujarra.*—Manuel Alonso Alonso, S. J.: *Hunnayn traducido al latín por Ibn Dawūd y Domingo Gundisalvo.*—Luis Seco de Lucena Paredes: *De Toponimia granadina.*—E. García Gómez y R. Menéndez Pidal: *Sobre la etimología del nombre del bastardo «Mudarra».*—M. T. d'Alvarny et G. Vajda: *Marc de Tolède, traducteur d'Ibn Tumart.*—César E. Dubler: *Los nombres árabes de materia médica en la obra del doctor Laguna.* CRONICA ARQUEOLOGICA.

Analecta Sacra Tarraconensia. Enero-Junio, 1951.—Pedro Palol: *Escultura de la época hispano-visigoda en Gerona.*—Miguel Ferrer Flórez: *Mallorca y la teocracia pontificia.*—José M. Madurell Marimón: *La escuela Juliana de Barcelona.*—José M.^a Coll, O. P.: *Algunas referencias inéditas sobre los cronistas Desclot, Muntaner y Descoll.*—J. Rius Serra, Pbro.: *Rótulos presentados a Benedicto XIII (Papa Luna).*—M. Batllori, S. J.: *Arnau de Vilanova en Italie.*—A. Cordoliani: *Los manuscritos de cómputo eclesiástico en las Bibliotecas de Barcelona.*—Eduardo Junyent Pbro.: *El necrologio del monasterio de San Juan de las Abadesas.*

Angelicum. Oct.-Dec. 1951.—P. Hyacinthus-M. Hering, O. P.: *De «complexu reservato».*—Fr. L-B. Gillón, O. P.: *L'argument du tout et de la partie après Saint Thomas d'Aquin.*—P. R. Canzoneri, O. P.: *Il problema della non-retroattività delle legi nella antica letteratura canonistica fino a Giovanni d'Andrea.*

Antonianum. October, 1951.—P. Gregorius Calandra, O. F. M.: *Nova Protoevangelii Mariologica Interpretatio.*—P. Candidus Mesini, O. F. M.: *De Codice juridico N. 3, P. II, I. S. Bibliothecae Malatestianae Caesenaе.*

Arbor. Julio-Agosto, 1951.—Hans Juretsche: *Alberto Lista, representante del régimen liberal (1833-1838).*—Ramón Margalef: *La base actual de la biografía.*—F. A. Hayek: *El común influjo de Comte y Hegel sobre*

el pensamiento social.—Federico Sopena: *El problema de la música contemporánea.*—Rafael Gamba: *Vázquez de Mella desde nuestra actualidad española.*—José Miguel de Azaola: *El «movimiento» europeo hoy.*—Fernando Varela: *La investigación operativa en Inglaterra.*

Archivo Teológico Granadino. Vol. 13-1950.—C. Cervola, S. J.: *La interpretación dada a San Agustín en las disputas de auxiliis.*—E. Elorduy, S. J.: *Censuras de Enriquez contra Suárez.*—M. Ramírez, S. J.: *Manuscritos mariológicos posttridentinos en la Biblioteca de la Universidad de Salamanca.* BOLETIN DE HISTORIA DE LA TEOLOGIA EN EL PERIODO 1500-1800. •

Biblica. Fasc. 4. 1951.—A. Vogel: *Studien zum Pesitta-Psalter (IV).* G. Bréssan: *Il Cantico di Anna.*—H. Schürmann: *Lk 22, 19-20.*—M. B. Dagut: *The Habbakuk Scrolls and Pompey's Capture of Jerusalem.*—S. Talmon: *Yom Hakkippurim in the Habbakuk Scrolls.*—J. P. Jung: *Hab 2, 5.*—N. Uricchio: *«La» teoria delle trasposizioni nel Vangelo di S. Giovanni.*

Ciudad de Dios (La) Mayo-Agosto, 1951.—P. Ursicino Domínguez: *Carácter de la Teología según la escuela agustiniana de los siglos XIII-XX.*—P. José Llamas: *Biblia latina interlineal, inédita.*—Les Manuscrits de Comput Ecclesiastique de la Bibliothèque de l'Escorial.—P. Angel C. Vega: *Un parecer inédito de Fr. Luis de León.*—P. Luciano Rubio: *Una controversia del siglo XIII sobre el valor de la prueba de la existencia del Ser necesario.*

Civiltà Cattolica (La). 15 Diciembre, 1951.—*La propagazione della vita e la morale cristiana,* A. Messineo, S. J.—*Dalle frecce degli Indi alle siringhe dei dottori. Il curaro,* G. Bosio, S. J.—*«Tu es Petrus». Questioni sul primato,* D. Grasso, S. J.—*La filosofia del lavoro,* A. Brucculer, S. J.—*Barbari e bizantini nell'arte e civiltà della Sicilia antica,* M. C., S. J.—*Discorso di S. S. Pio XII al «Fronte della Famiglia» e alle Associazioni delle famiglie numerose.*

Die Neue Ordnung. Heft, 5. 1951.—Heinrich M.^a Chritmann, O. P.: *Freiheit der Forsecung bei Thomas von Aquin.*—Willy Schreckenber: *Kultur und Christ.*—Joseph Ruther: *Die kulturellen Auswirkungen unseres heutigen Lebensstandards.*—Meth. M. Hudeczek: *Psyche und Religion im Jugendalter.*—Oswald Rhöling: *Biologisches Menschenbild und schulische Erziehung.*—Georg Schuckler: *Kierkegaards Stellung zu Luther und zur Kirche.*

Divus Thomas. Freiburg. September, 1951.—A. M. Landgraf: *Zur Frage von der Wiederholbarkeit der Sakramente.*—A. M. Horvath, O. P.: *Das objektive Erkenntnislich.*—W. Stolz: *Die Wesensfunktion der Kirche.*

A. Hollander : *Physik und Metaphysik*.—A. Fries C. Ss. R. : *Der Achriftkanon bei Albert dem Groben*.

Divus Thomas. Piacenza, Apr. Sept. 1951.—G. Crosignani, C. M. : *La definizione dogmatica dell'Assunzione della B. Vergine in cielo*.—Sac. G. Di Rosa : *Il problema del soprannaturale in alcune sue recenti affermazioni*.—Giov. Felice Rossi, C. M. : *Il Codice latino 14546 della Biblioteca Nazionale de Parigi con gli Opusculi de S. Tommaso*.—T. Gallus, S. J. : *Maximilianus Reichenberg, S. J. (+ 1673) defensor Corredemptricis*. G. Carriere, O. M. I. : *La Kadagois plotinienne*.—A. Mellone, O. F. M. : *Emanatismo neoplatonico de Dante per le citazioni del Liber de causis?*—A. Vecchi : *La critica del Muratori al Locke*.—A. Perego, S. J. : *Rei oeconomicae exigentia ut fundamentum normae oeconomoci processus*.

Ephemerides Mariologicae. Julius-September, 1951.—R. P. Maximus Peinador, C. M. F. : *De argumento Scripturistico in Mariologia*.—R. P. Joaquín Alonso : C. M. F. : *Infecundidad «ad intra» e infecundidad «ad extra» del Espíritu Santo*.—Rvdo. Salvador Bonano, C. M. F. : *The divine maternity and the eucharistic body in the doctrine of Paschasius Radbertus*.

Ephemerides Theologicae Lovanienses. Jul.-Dec. 1951.—L. Cerfaux : *La mission de Galilée dans la tradition synoptique*.—A. Laurentin : *La pneuma dans la doctrine de Philon*.—C. Lyons : *The Grace of Sonship*. Ch. Moeller : *Testes «monophysites» de Leonce de Jerusalem*.—F. Vandembroucke : *Notes sur la theologie mystique de saint Thomas d'Aquin*.

Estudios. Mayo-Agosto, 1951.—*Sugerencias sobre la definición dogmática de la Asunción*, por el Rvdo. P. Fr. Alfonso López, Mercedario.—*El libre albedrío en sus causas*, por el Rvdo. P. Mtro. Martín Ortúzar, Mercedario.—*La Mariología en los autores españoles de 1600 a 1650*, por el R. P. Fr. J. M. Delgado Varela, Mercedario.—*Biografía del Ilmo. Fr. García de Pardiñas Villar de Francos, Obispo Provincial de la Merced y Cateadrático de Salamanca (1672-1741)*, por el R. P. Fr. Gumersindo Placer, Mercedario.—*La Orden de la Merced, con su voto de Sangre, no podía ser fundada sin divina revelación*, por el R. P. Fr. Ramón Serratosa.—*Sobre una obra del P. Maestro Saavedra*, por el R. P. Joaquín María Alonso, Claretiano.—*A propósito de un libro, ¿Por dónde se resquebrajó Europa con el cisma y el protestantismo?*, por el R. P. Fr. Ramón Serratosa, Mercedario.

Estudios Bíblicos. Abril-Junio, 1951.—A. Cordoliani : *Un fragment coisigothique du Livre des Nombres*.—Alfonso Rivera, C. M. F. : *El argumento escriturístico en la Bula «Munificentissimus»*.—Fr. Maximiliano G. Cordero, O. P. : *La reprobación de Israel en los Profetas*. José M. González Ruiz : *La incredulidad de Israel y los impedimentos del Anticristo, según 2 Tes. 2, 6-7*.

—Octubre-Diciembre.—Ibáñez Arana, Andrés : *Sobre la colocación original de Neh. 10.*—Muñoz Iglesias, Salvador : *Origen de la creencia vulgar en las pretendidas profecías sobre la no restauración política de Israel.*—Crónica de las dos Semanas de Estudios Superiores Eclesiásticos.

Estudios Eclesiásticos. Julio-Septiembre, 1951.—Pío XII. Bula dogmática «*Munificentissimus Deus*» de la Asunción de María.—Gordillo, Mauricio : *La Bula de la Asunción. Comentario a la Constitución Apostólica «Munificentissimus Deus».*—Riudor, Ignacio : *La Asunción corporal de María a los cielos en los escritores eclesiásticos de la primera mitad del siglo XII.*—Madoz, José : *La muerte de María en la tradición patristica española.*—Aldama, J. A. de : *Boletín asuncionista. Los primeros comentarios de la Bula «Munificentissimus Deus».*

Estudios Franciscanos. Septiembre-Diciembre, 1951.—P. Feliciano de Ventosa : *El voluntarismo psicológico de San Buenaventura.*—P. Melchor de Pobladora : *Significado de los estudios en la Orden Capuchina durante el primer siglo de su existencia.*—J-H. Probst : *El Beato Ramón Lull frente a los místicos musulmanes.*

Estudios Marianos. Volumen XI. 1951. Madrid.—*La Sagrada Escritura en la Mariología durante los últimos veinticinco años*, R. P. Máximo Peinador, C. M. F.—*El tema de la divina maternidad de María en la investigación de los últimos decenios*, R. P. José A. de Aldama.—*El mérito maternal corredentivo de María*, R. P. Marceliano Llamera, O. P.—*Los problemas del sacerdocio y del sacrificio de María*, R. P. Basilio de San Pablo, C. P.—*La Realeza de María en los últimos veinte años*, Reverendo P. Angel Luis, C. SS. R.—*La acción de María en las almas y la Mariología moderna*, R. P. Fr. Gregorio de Jesús Crucificado, O. C. D.—*¿Mariología nueva?*, R. P. Narciso García, C. M. F.

Gregorianum. Vol. XXXII. 1951.—Bizzochi, C. S. I. : *Gli inni filosofici di Sinesio interpretati com mistiche celebrazioni.*—Hurley, M., S. I. : *Illumination according to S. Bonaventure.*—Welte, B. : *Ueber den Grund der Möglichkeit des Bösen nach den Quaestiones disputatae de veritate des hl. Thomas von Aquin.*—Freudenthal, H. : *De fontibus geometriae in intuitione et abstractione quaerendis.*—Hoenen, H., S. I. : *De noetica geometriae.*—Filograssi, G., S. I. : *Fonti Ricciane : opere edite ed inedite del P. Matteo Ricci*, S. I. Vollert, C., S. I. : *Recent theology in the United States.*

Hispania. Julio-Septiembre, 1951.—Luis Sánchez Belda : *Aportaciones al «Corpus» de Códices Visigóticos.*—Alfonso Sánchez Candeira : *La reina Velasquita de León y su descendencia.*—Isidro de las Cagigas : *Problemas de minoría y el caso de nuestro medievo.*—Luis Suárez Fernández : *Algunos datos sobre política exterior de Enrique III.*—N. Coll y Juliá : *Vicente Yáñez Pinzón, descubridor del Brasil, corsario en Cataluña.*

Nouvelle Revue Theologique. Sept.-Oct. 1951.—*Le quinzième centenaire du concile de Chalcedoine (451-1951)*, H. du Manoir, S. J.—*Une nouvelle encyclique missionnaire*, J. Masson, S. J.—*Le nombre des martyres des persécutions romaines*, Ed. de Moureau S. J.—*L'Eglise catholique et les Noirs en Amérique*, R. Flynn, S. J.—*Les Mélanges Joseph Maréchal*, A. Thiry; S. J.—*Laïcs predicateurs*, L. Arts, S. J.

Pensamiento. Octubre-Diciembre, 1951.—SS. D. N. Pii Papae XII *Litterae Encyclicae «Humani Generis»*.—*Contenido y significado de la Encíclica «Humani Generis»*.—*El filósofo cristiano en su ser y actitud, en su impulso y consistencia*, por Joaquín Iriarte, S. J.—*Filosofía y concepción del mundo en relación con el problema de una filosofía católica*, por José M.^a Díez-Alegría, S. J.—*Inmanentismo irracionalista en la filosofía contemporánea*, por Salvador Cuesta, S. J.—*Relativismo y metafísica absolutamente verdadera*, por Juan Roig Gironella, S. J.—*Epistemología de la evolución biológica*, por Alejandro Roldán, S. J.

Razón y Fe. Septiembre-Octubre, 1951.—J. Iriarte: *El puesto de la mujer en la Filosofía*.—J. M. Granero: *La inquietud de conciencia en la juventud*.—J. M. Díez-Alegría: *En torno al problema de la congestión obrera*.—J. A. Sobrino: *Los muchachos norteamericanos ante las drogas y estupefacientes*.—E. Guerrero: *Pío XII y las Universidades libres católicas*.—F. Alonso Bárcena: *La Congregación del Santo Oficio y el «Rotary Club»*.—M. Brugarola: *La organización cooperativa en España*.—D. Arias: *Una polémica reciente vista desde el «Giornale di Metafisica»*.

Recherches de Theologie Ancienne et Médiévale. Janvier - Juin, 1951.—B. Botte, O. S. B.: *Note sur l'auteur du «De universo» attribué a saint Hippolyte*.—M. D. Chenu: *Les deux âges de l'allegorisme scripturaire au moyen âge*.—B. Smalley: *A. Commentary on the «Hebraica» by Herbert of Bosham*.—R. A. Gauthier, O. P.: *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Ethique a Nicomaque*.—O. Lottin, O. S. B.: *Les vertus morales infuses dans l'école franciscaine au début du XIV^e siècle*.—P. Glorieux: *Le Commentaire sur les Sentences attribué a Jean Gerson*.

Revista Española de Teología. Octubre - Diciembre, 1951.—Manuel Avezuela Calleja: *La Tesis de la Asunción de la B. Virgen María después de la Bula «Munificentissimus Deus»*.—José Madoz, S. J.: *Traducciones españolas de Santos Padres*.—Antonio Royo Marín, O. P.: *Punto final a una polémica acerca de «El concepto de mística sobrenatural»*.—Antonio Álvarez de Linera: *Yoga Hindú y Espiritualidad Cristiana*.

Revista de Espiritualidad. Octubre - Diciembre, 1951.—F. A.: *La única solución*.—A. Álvarez de Linera, Catedrático de Psicología: *Un antecedente ascético del actual existencialismo*.—Julio de Amaya, O. F. M. Cap.: *Del amor y sus aspectos éticos*.—Baldomero Jiménez Duque, Pbro.: *Veritatem facientes in charitate*.

Revista de Filosofía. Julio-Septiembre, 1951.—M. F. Sciacca: *Dios en la filosofía actual, o la autodisolución del pensamiento moderno*.—José Ignacio Alcorta: *Aspecto esencial y existencial del «cogito» cartesiano*.—Salvador Mañero Mañero: *Lo que en el sentimiento se nos descubre de la realidad*.—Gaston Carrière: *Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino*.—Miguel Sánchez Mazas: *Sobre un pasaje de Aristóteles y el cálculo lógico de Leibniz*.

Revista Portuguesa de Filosofia. Outubro - Dezembro, 1951. — *A Verdade en S. Tomas de Aquino*, Karl Rahner.—*Limitação do Tempo nos Testes de Capacidade*, R. Carrington.—*O Conhecimento dos Singulares*, Diam. Martins.—*A Concepção planotica do Amor*, A. Freire.—*A Filosofia na Gra-Bretanha*, F. C. Copleston.

Revista Española de Derecho Canónico. Enero - Abril, 1951.—*El ministro de la Confirmación hasta el siglo XII*, por Antonio Mostaza Rodríguez, Pbro.—*Derecho de la visita del Colegio «Corpus Christi» (Valencia)*, por Pablo Barrachina Estevan, Pbro.—*Las nuevas Diócesis de Bilbao y San Sebastián y sus antecedentes históricos*, por Andrés E. de Mañaricúa, Presbítero.

Revista de Estudios Políticos. Julio-Agosto, 1951.—Conde (Francisco Javier): *«Sociología de la Sociología (Los supuestos históricos de la Sociología)»*.—Marías (Julián): *El pensamiento europeo actual y la unidad de Europa*.—Murillo Ferrol (Francisco): *Nación y crisis*.—Tierno Galván (Enrique): *La conversión a la inversa*.—Carro Martínez (A.): *Dos notas a la Constitución de 1869*.—Barcia Trelles (Camilo): *El ayer, el hoy y el mañana internacionales*.—Cósio (Carlos): *La actual estructura de Occidente*.

Revista Internacional de Sociología. Abril - Junio, 1951.—Theodor Geiger: *Movilidad y cambio en la estratificación social*.—Severino Aznar: *El seguro social, ¿debe ser estatal o empresarial?*.—Carmelo Viñas y Mey: *Las reformas de estructura y el catolicismo social*.

Revue Biblique. Octubre, 1951.—R. P. C. Spicq: *Alexandrinismes dans l'Épître aux Hébreux*.—R. P. A. Grahl: *Le baptême dans l'Épître aux Galates*.—M. Delcor: *Le Midrash d'Habacuc*.—R. P. P. Benoit: *Fragments d'une prière contre les Esprits impurs*.—R. P. R. de Vaux: *La troisième campagne de fouilles à Tell el-Fa'rah, près Naplouse*.

Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. Octubre 1951.—C. Spicq: *L'avènement de la théologie biblique*.—D. H. Salman: *Les fondements psychologiques de la neuropsychiatrie*.

Revue Philosophique de Louvain. Aout, 1951. — Albert Dondeyne: *Les problèmes philosophiques soulevés dans l'Encyclique «Humani Generis»*.—Jean Ladrière: *Le Théorème fondamental de Gentzen*.—J. Callewert: *Les manuscrits économique-philosophiques de Karl Marx*.—Etudes critiques.

Revue Thomiste. II. 1951.—Ch. Journet: *L'Eglise dans sa préparation et dans sa consommation*.—F. M. Braun, O. P.: *Le sens plénier et les incycliques*.—M. Corvez, O. P.: *Existence et essence*.

Rivista di Filosofia Neo-Scolastica. Settembre - Ottobre, 1951.—Lo stato attuale degli studi sulle fonti dello spinozismo.—F. Rivetti Barbó: *Dialettica e storicismo: punto di divergenza tra Croce ed Hegel*.—G. Ballanti: *Psicologismo ed esistenzialismo*.

Salesianum. Aprile-Settembre, 1951. —Cornelio Fabro: *L'assoluto nel tomismo e nel l'esistenzialismo*.—Vincenzo Miano, S. D. B.: *Critica del realismo mediato*.—Partenio Muscinelli, S. D. B.: *Esigenze metafisiche nel pensiero di Bernardino Varisco*.—Luigi Bogliolo, S. D. B.: *Saggio su rapporti fra metafisica e morale*.—N. Camilleri, S. D. B.: *Pensiero e magistero nella disciplina della cultura cattolica*.—Giuseppe Mattai, S. D. B.: *Antonio Rosmini e il probabilismo*.—G. Castellino, S. D. B.: *La storicità dei capi 2-3 del Genesi*.—Domenico Bertetto, S. D. B.: *L'aspetto sacrificale e sacerdotale della corredenzione mariana*.—Emilio Fogliasso, S. D. B.: *Circa la rettificazione dei confini tra la teologia morale e il diritto canonico*.—A. M. Stickler, S. D. B.: *Il «gladius» negli atti dei concili e dei RR. Pontifici sino a' Graziano e Bernardo de Clairvaux*.

Sapientia. Núm. 21, 1951.—Humberto A. Padovani: *Nuevo espirituaismo y metafísica clásica*.—Benito Raffo-Magnasco: *Primera determinación del concepto de bien común en el pensamiento político de Sto. Tomás*.—José Sanabria: *Aproximación a la muerte*.—Gustavo Ponferrada: *La enseñanza de la Metafísica*.

Sapienza. Numeri 4-5, 1951.—G. de Rosa: *Il XV Centenario del Concilio Ecumenico di Calcedonia*.—G. Mangieri, O. P.: *Presupposti di un'educazione nel pensiero di S. Tommaso*.—G. Soleri: *La conoscibilità di Dio nella Scuola Franciscana*.

Scholastik. Heft III, 1951.—Zur Geschlichkeit des Menschen, Von Johannes Bapt. Lotz, S. J.—Die scholastische Psychologie vom 16 bis 18. Jahrhundert. Von Bernhard Jansen, S. J.—Zur Ekklesiologie der Frühscholastik, Von Johannes Beumer, S. J.—Die Bedeutung des Palamismus in der russischen Theologie der Gegenwart, Von Bernhard Schultze, S. J.

Scuola Cattolica (La. Luglio-Ottobre, 1951.—G. B. Guzzetti: *Sguardo storico-morale ai problemi della popolazione*.—B. Colombo: *Dinamica della popolazione mondiale*.—S. Golzio: *Il problema delle risorse alimentari nel mondo*.—E. Massacesi: *Dinamica del reddito nazionale*.—C. Colombo: *Per una spiritualità della vita familiare*.

Sefarad. Fasc. 2, 1951. — Juan Prado: *La creación, conservación y gobierno del Universo en el Libro de Job*. — José Llamas: *Antigua Biblia judía medieval romanceda*. — Carlos Ramos: *La demostración de la existencia divina en Bahya ibn Paqunda*. — José Sánchez Real: *La judería de Tarragona*. — H. S. de Sopranis: *Contribución a la historia de la judería de Jerez de la Frontera*.

Sophia. Julio-Diciembre, 1951. — Bruno Brunello: *Sulla costituzione della legge morale*. — Carmelo Ottaviano: *Intorno al principio de causa*. — F. Leni di Spadafora: *Spunti di approssimativismo nella filosofia greca*. — Ermenegildo Bertola: *La dottrina dello spirito in Alberto Magno*. — Michele Giorgiantonio: *Descartes e i suoi recenti interpreti (1937-1950)*. — Joseph Sivadjan: *Le principe de la réciprocité du mouvement*. — Carmelo Ottaviano: *Intuizionismo e logicismo in matematica*. — Gaetano Capone Braga: *Microevoluzione e macroevoluzione secondo le ricerche della genetica*. — Giuseppe Chilosi: *Un argomento astronomico in favore dell'ipotesi balistica della luce*.

The Thomist. July, 1951. — *Blessed Pius X and Theology*, James M. Egan, O. P. — *Toward an Evaluation of Music*, John A. Oesterle. — *Hege- lianism and the Making of the Modern Mind*, M. Whitcomb Hess. — *Natural Necessitation of the Human Will*, Robert P. Sullivan, O. P.

— October, 1951. — *Kerkegaard and Christian philosophy*, James Collins. — *The platonic theory of inspiration*, Arthur E. Vassilion. — *Natural necessita- tion of the human will*, Robert P. Sullivan, O. P.

Verdad y Vida. Julio - Septiembre, 1951. — Joaquín María Alonso, C. M. F.: *Estudio de teología positiva en torno a la Visión Beata, El siglo XIII hasta Santo Tomás*. — Miguel Oromí, O. F. M.: *Los elementos pri- marios de la vida y su relación de dependencia*. — Miguel Oltra, O. F. M.: *Teología y misterio*. — Ignacio Omaechevarría, O. F. M.: *María, Reina de las Misiones, como tipo y figura de la Iglesia*.

Vie Intellectuelle (La). Octobre, 1951. — V. I.: *Apostolat des laïcs et Ordre social*. — Y. Congar: *Marie, l'Eglise et le Christ*. — A. Dansette: *De l'affaire Dreyfus à la question scolaire*. — R. Pares: *Problèmes majeurs du financement de la construction*. — H. Rollet: *La Semaine Sociale de Mont- pellier*. — M. Chastaing: *Romanciers du prochain*.

Vie Spirituelle (La). Août - Septembre, 1951. — F. X. Durrwell: *La transfiguration de Jésus*. — A. G. Hebert: *La Vierge Marie, Fille de Sion*. — A. M. Henry: *La piété eucharistique et la messe*. — Thomas Merton: *Eta- pes de mon chemin vers Dieu*. — P. Th. Camelot: *«Dieu parfait et homme parfait»*. — R. Laurentin: *Bulletin marial*. — I. André-Vincent: *Naissance d'un art chrétien*.

Zeitschrift Fur Katholische Theologie. Heft, 3, 1951. — A. M. Land- graf: *Die Sterblichkeit Christi nach der Lehre der Fruhscholastik*. — M. Ramsaur: *Die Kirche in den Katechismen*. — J. A. Jungmann: *Bei- trage zur Geschichte der Gebetsliturgie VII. Das Gebet des Herrn im rom.*

LIBROS RECIBIDOS

Edit. **Angelo Balardetti**. — Roma. — Corso Vitt. Emanuel, 21.

La Mediatrix della Riconciliazione Umana. P. Raimondo SPIAZZI 1951.

Edit. **Balmes**. — Durán y Bas, 11. Barcelona.

Conversión de María Alfonso de Ratisbone, por el Sr. Barón T. de BUSSIERES. Trad. Esteban Darvas.

Edit. **Beauchesne**. — Rue de Rennes, 117. París.

Dictionnaire de Spiritualité, por Marcel VILLER, S. J.

Edit. **Bibliográfica Española**. — Barquillo, 9. Madrid.

El Evangelio al Vivo. Por D. Pedro Muñoz FERNANDEZ, Pbro.

Ecos del Catolicismo Social en España. Impresiones de un demócrata cristiano (2.^a edición), por Severino AZNAR.

Edit. **Cedam**. — Vía Jappelli, 5. Padova (Italia).

San Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Monologion et Proslogion.

Franciscus Salesius SCHMITT, O. S. B. 1951.

Motivi Plotiniani, por Carlo GIACON. 1950.

Edit. **Coculsa**. — Paseo de Rosales, 48, dupdo. Madrid.

Cursus Brevior Theologiae Moralis. P. Antonio PEINADOR, C. M. F.

Tomus II: De Fide, Spe, Caritate et Prudentia.

Edit. **Charles Beyaert**. — 8, Rue Notre Dame. Bruges (Belgique).

Probatio Charitatis seu Manuductio in Vitam Spiritualem (edic. 5.^a)

a H. Mahieu.

L'Année du Seigneur, par E. LOEHR, O. S. B. Dos vols.

Edit. **Delfino**. — Roma.

Bibliografia Filosofica Italiana del 1900 al 1950.

Edit. **Desclee, de Brouwer, et Cie**. — Quai aux Boix, 22. Bruges (Belgique).

Etudes Carmelitaines. Trouble et Lumière. Technique et Contemplation.

Les Religions Non-Chrétiennes, par Le Chanoine G. BARDY.

Compendio de Historia de la Filosofía, par F. J. THOUNARD.

Edit. **Dirección General de Relaciones Culturales.** — Ministerio de Asuntos Exteriores.

La Santa Misa en la Espiritualidad de San Ignacio de Loyola, por el Dr. Angel Suquía GOICOECHEA. Madrid, 1950.

Edit. **Jules Duculot.** — Gembloux (Bélgica).

Psychologie et Morale aux XII. et XIII. Siecles, par O. LOTTIN, O. S. B.

Edit. **Espasa-Calpe.** — Ríos Rosas, 26. Madrid.

Fernando de Huidobro, Jesuita y Legionario. Por el P. Francisco X. PEIRO, S. J. 1951.

El Cardenal Albornoz, Canciller de Castilla y Caudillo de Italia. Por Juan Beneyto PEREZ. 1950. 80 pts.

Edit. **Facultad Teológica Granadina.** — Apartado, 32. Granada.

El Valor Dinámico del Nombre Divino en el Antiguo Testamento. Por R. CRIADO, S. J.

Posición de Cayetano en el Problema de lo Sobrenatural. Su crítica a la teoría de Escoto. Por J. ALFARO, S. J.

Edit. **Fontenelle.** — Abbaye Saint-Wandrille, Seine-Inferieur.

Perfections de Dieu. Anónimo de Orleans.

Le Problème de la Mort chez M. Heidegger et J-P. Sartre, par R. Jolivet. Fr. 300.

Edit. **Francesco Ferrari.** — Roma. Via dei Cestari, 2.

Manuale Theorico-Practicum Theologiae Moralis. Tomus II. De fide, spe, charitate, jure et justitia. — Tomus III: De religione, fortitudine, temperantia, statibus particularibus. Por el P. L. J. FANFANI, O. P.

Edit. **Fratelli Bocca.** — Via Cerva, 42. Milán.

La Terminologia Tomistica dell'Interiorita, par R. BUSA, S. J. 1949.

Edit. **B' Herder Book Co.** — 15 and 17 South Broadway.

St. Louis 2, Mo (U. S. A.)

Bond of Being. An Essay on Analogy and Existence, par James F. ANDERSON.

Edit. **Ibero-Americanas «Eisa».** — Pizarro, 17. Madrid.

Teología Clásica y Teología Nueva. Por el Dr. D. Juan MUGUETA. 1950. Pesetas 30.

Edit. **Il Rosario.** — Firenze (Italia).

L'Immacolata Concesione nel Pensiero del Gaetano e del Caterino. Por Giacinto Bosco, O. P. 1950.

Edit. **Institut Supérieur de Philosophie**.—Place Cardinal Mercier, 2 Louvain.

Saint Thomas Aquinas. De Principiis Naturae. John J. PAUSON.

Edit. **Institut d' Etudes Medievales**. — 381, Avenue Rockland, Montreal-8 (Canadá).

L'Odysee de la Metaphysique. par Louis M. REGIS.

Edit. **Iqueima**.—Carrera, 10. Bogotá.

Hagiografía de la Milagrosa Imagen de Nuestra Señora del Rosario de Chanquinquirá, por Fr. Alberto E. ARIZA, O. P. 1950.

Edit. **Lethielieux**.—Rue Cassette, 10. París (VI).

Connaissance du Temps, par Dr. Ernest HUANT.

Edit. **Metas**. — Princesa, 78. Madrid.

Conocer es amar, según Zumel. Por el P. Vicente Muñoz, Mercedario. 1950. Ptas. 40.

Edit. **Marietti**.—Vía Legnano, 23. Torino (118).

Manuale Philosophiae: Introductio generalis, Lógica, Cosmología. Par Joannes di NAPOLI.—Tom. II: Psychología, Gnoseología, Ontología. 1950.

De Deo uno et Trino. Par M. DAFFARA, O. P.—*Il de Sacramentis et Novissimis.*

Gramática della Lengua Ebraica. Por Antonio CARROZZINI, S. J. Precio L. 800.

Theologia Biblica. III. De Incarnatione Por F. CEUPENS, O. P. 1950.

St. Thomae Aq.—In Librum Beati Dionisi de Divinis Nominibus Expositio, par Ceslai PERA, O. P. 1950.

St. Thomae Aq.—In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio. Editio M. R. CATHALA, O. P. exarata retractatur cura et studio P. R. SPIAZZI, O. P. 1950.

Edit. **Miracle**. — Calle Aribau, 179. Barcelona.

Historia de la Filosofia, por Michele Federico SCIACCA. Trad. Adolfo Muñoz ALONSO, Catedrático de Murcia. 1950.

La Iglesia y la Civilización Moderna, por Michele Federico SCIACCA. Trad. J. Farrán y MAYORAL. 1950. Ptas. 35.

Edit. **Morcelliana**. — Vía G. Rosa, 33. Brescia.

L'Io di Cristo, por Pietro PARENTE. 1951.

Gloria del Concilio di Trento. Volumen I. La Lotta per il Concilio. H. JEOLIN.

Edit. **Sociedad de Educación «Atenas»**.—Mayor, 81. Madrid.

Cristo y la Mujer, por el Dr. P. KETTER (2.^a ed. corregida y aumentada. ¿Sabemos educar? Por G. COURTOIS. Precio 15 pts.

Edit. Officium Libri Catholici.—Piazza Ponte S. Angelo, 28. Roma.

Selectae et Breviores Philosophiae ac Theologiae Controversiae, a F. SPEDALIERI, S. J.

De Ecclesiae Infallibilitate in Canonizatione Sanctorum, par F. SPEDALIERI, S. J.

Edit. Pía Sociedad de San Pablo.—Deusto-Bilbao.

Por la Iglesia y por el Papa. Perfil biográfico de S. Vicente M. Strambi, Obispo Pasionista. Por el P. Carlos de la INMACULADA, Pasionista. 16 pesetas.

Un Apóstol del Confesonario: P. Leopoldo de Castelnovo, Capuchino. Por el P. Pedro de VALDIPORRO, Cap. Trad. de la 3.^a edición italiana por el P. Eduardo Aguilar DONIS, O. P.

Pío X, el Papa de la Eucaristía. Por el P. Carlos de la INMACULADA, Pasionista. 1951.

Edit. Pontificia Facultad St. Mariae ad Lacum.— Mundelein-Illinois (Estados Unidos).

The Thomistic Concept of Justifying Contrition, by Ch. R. MEYER. 1949.

The Divinization of Man According to Saint Hilary of Poitiers, par Philip T. WILD. 1950.

The Sin of Adam in the Writing of Saint Thomas Aquinas, par Edmund J. FITZPATRICK. 1950.

The Eucharistic Teaching of William Ockham, par Gabriel N. BUESCHER, O. F. M. 1950.

Edit. Publicaciones.—Monasterio de Monserrat. Barcelona.

La Biblia-XIV Jeremías. Per Dom Ramir AUGE. 1950.

Edit. Revue des Jeunes.—Boulevard de la Tour - Maubourg, 31. París (VII).

Je Crois en Toi. Structure personnelle de la foi, par J. MOURoux.

Optimiste Devant ce Monde, par D. DUBARLE, O. P.

Edit. P. Tequi.—Rue Bonaparte, 82. París.

Les Dons du Saint-Esprit, de Jean de Saint-Thomas. Trad. de Raïssa MARITAIN. Deuxième édition.

Neuf Leçons sur les Notions Premières de la Philosophie Moralis, par Jacques MARITAIN.

Edit. Studium de Cultura.—Bailén, 19. Madrid.

Entrando en la Vida, por el R. P. Antón LOETSCHER, S. M. B. Dos tomos: Uno dedicado a las jóvenes, y el otro a los jóvenes.

La Muchacha en la Oración, por el Dr. D. Emilio Enciso VIANA. Pesetas 48.

Crítica, por Emilio González y GONZALEZ. Ptas. 28.

San Juan de la Cruz. Valor Psicológico de su doctrina. Por Fr. Victorino CAPANAGA, Agustino Recoleta.

Edit. **The Mediaeval Academy of América.** — Cambridge, 38. — Massachusetts (U. S. A.)

Averrois Cordubensis Compendia Librorum qui Vocantur Parva Naturalia. Recensuit A. L. SHIELDS, adjuvante H. BLUMBERG.

Edit. **The Newman Press.**—Westminster, Maryland.

The Life of St. Antony by St. Athanasius. Trans. by Robert T. MEYER.

St. Augustine, Against the Academies. Autor, Ancient Christian Writers XI. 1950. Trans. and annotated by John J. O'MEARA.

Edit. **Univ. Gregoriana.** — Piazza della Pilotta, 4. Roma.

Lo Natural y lo Sobrenatural, según el Card. De Vio Cayetano. Contenido, Fuentes, Originalidad, por Juan ALFARO, S. J. 1950.

Edit. **Univ. Pontificia.** — Comillas, Santander

¿Quieres Aprender a Orar? Por P. Eusebio HERNANDEZ, S. J.

Edit. **Universite de Laval.**—Quebec (Canadá).

Joannes a St. Thoma: de Donis Sti. Spiritus. Editionem curaverunt A. MATTHIEU et H. GAGNE.

Edit. **Verlag Herder. Wollzeile.**—33. Wien (Viena).

Andreas Kardinal Fruhwirth. Eín Zeit und Lebensbild, von A. WALZ, O. P.

Edit. **Die quelle.** — Maria-Mutter-Weg, 2. Feldkirch (Austria).

Vom Nichts Zum Sein, par J. SANTELER, S. J.

Edit. **Univ. Nacional de Cuyo.**

Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía. Tres tomos; Mendoza-Argentina.

Enviados por los autores:

El Existencialismo, por el Lic. J. José RUIZ, Profesor de Filosofía en el Seminario Conciliar de Cuenca. 1951.

Disciplina Vigente sobre Ayunos y Abstinencias en España, por el Doctor Santiago CASTILLO, Canónigo de Zaragoza. 1951.

Santo Domingo de Guzmán, por el R. P. Fr. Luis M. ONDARO, O. P. La Felguera (Asturias).

San Lorenzo de Brindis, por el R. P. Mauricio de BEGOÑA.

Origines de L'Univers et de L'Homme, por Ch. HAURET, Directeur au Grand Seminaires de Luçon (Vendée).

Conferencias Sociales e Históricas, por el M. R. P. Dr. Fr. Ambrosio MORALES, O. P. Lima-Perú. Gráfica «Zenit». Ortiz, 368.

Labor Humanitaria y Cultural de la Iglesia en Hispano-América, por el P. Ambrosio MORALES, O. P. Arequipa-Perú.

Las Apuestas de Hachas vistas desde el Observatorio Cristiano, por M. V. A. (Presbítero). Oriabe-Tolosa.

Cartas y Escritos del B. Valentín de Berrio-Ochoa, por el R. P. Jacinto GARRASTACHU, O. P. Secretariado «Berrio-Ochoa». PP. Dominicos. Bilbao.

Flores del Camino, por el Pbro. D. Rufino VILLALOBOS, Magistral de Coria. 1951.

L' «Esse In» et L' «Esse Ad» dans la Métaphysique de la Relation, por Stanislas BRETON, Passioniste. Rome. Envía: R. B. MONSEGRI, Batalla de Brunete, 26. Madrid.

Indice del tomo septuagésimo octavo

Enero a Diciembre de 1951

I - Índice general

ARTICULOS DE FONDO

	Pgs.
Bandera, O. P. (P. Armando): Pío XII y Santo Tomás.....	483
Colunga, O. P. (P. Alberto): Las audacias exegético-bíblicas de la teología moderna	441
Constitutio dogmática «Munificentissimus Deus»	3
Cortabarría, O. P. (Angel): Las Obras y la Filosofía de Alfarabí en los escritos de San Alberto Magno	81
Cuervo, O. P. (P. Manuel): Reflexiones	20
Cuervo, O. P. (P. Manuel): La nueva teología y la teología de la Iglesia	337
Febrer, O. P. (P. Mateo): Nuestra actitud filosófica ante la ciencia física actual	62
Fernández de Viana, O. P. (P. Félix): ¿Sostuvo Santo Tomás el «Actus virtualis»?	193
García Cordero, O. P. (P. Maximiliano): Evolucionismo, polige- nismo y exégesis bíblica	359
Garrigou - Lagrange, O. P. (P. Reginaldo): La Fe divina en la eficacia de la gracia	161
Greenstock, T. O. P. (David L.): «Humani Generis»: Guía del teólogo	545
Hoyos, O. P. (P. Manuel M. de los): La controversia en torno a Fr. Francisco de Vitoria	223
Jiménez Duque, Pbro. (D. B.): Cuerpo místico y vida sobrenatural	43
Marina, O. P. (P. Bernardino): El Magisterio de la Iglesia en la «Humani Generis»	423
Sauras, O. P. (P. Emilio): Valor objetivo del conocimiento filosó- fico y teológico	381
Tuya, O. P. (P. Manuel de): El problema bíblico de las «impreca- ciones»; principios de solución	171
Valiente (D. Francisco): Sentido y valor del trabajo	104

Comentarios y Notas críticas

Pgs.

Bulario Pontificio de la Inquisición española en su período constitucional (1478-1527), por el P. Bernardino Llorca, S. J.	124
Thomas von Aquin. In Librum Boethii de Trinitate, Quaestiones quinta y sexta, Paul Wysser, O. P.	127
Teología Natural. Tratado metafísico de la Primera Causa del sér, por A. González Alvarez	130
Respondiendo a unos artículos en torno al proceso de Fray Luis de León, Fr. V. Beltrán de Heredia, O. P.	257
Impresiones de un demócrata cristiano. Ecos del Catolicismo Social, por Severino Aznar	261
El sentido «típico» ¿es sentido bíblico?, por el P. Manuel de Tuya, O. P.	571
Qué es y qué no es la Acción Católica, P. Angel Cortabarría, O. P.	575

Información de Actualidad científica: 561

XI Asamblea de Estudios Marianos (11-15 de septiembre 1951).

XI Semana Española de Teología (17-22 de septiembre 1951).

XII Semana Bíblica Española (24-29 de septiembre de 1951).

Primera Semana Española de Filosofía (4-10 de noviembre 1951).

II-Índice de Autores de libros reseñados

	Pgs.
Abárruza, O. F. M. Cap. (F. X. de): Manuale Theologiae Dogmaticae	267
Actas del Congreso Mariano franciscano-español	141
Alonso Fuego (S.): Existencialismo y existencialistas	289
Antal Schutz, SS. H. P.: Dios en la Historia	287
Azpiazu, S. J. (P. Joaquín): Las directrices sociales de la Iglesia Católica	151
Balic, O. F. M. (P. Carolus): De Constitutione Apostólica «Munificentissimus Deus»	602
Balmes (J.): Obras completas	294
Bourke (Vernon J.): Ethics	593
Bover, S. J. (J.): Soteriología Mariana	277
» Las Epístolas de San Pablo	153-265
» Comentarios al Sermón de la Cena	588
Bover-Cantera: Sagrada Biblia (Segunda edición)	583
Buescher, O. F. M. (Gabriel N.): The Eucharistic Teaching of Willam Ockham	591
Busa, S. J. (Roberto): La terminología tomística dell' interiorita. Saggi di metodo per mi interpretazione della metafisica della presenza	584
Calabria (G.): Hora decisiva. Apostólica vivendi forma	147
Camilleri, Soc. Sales (Nazareno): De natura actus visionis beatificae apud theologos post-tridentinos	139
Capello (Félix M.): Tractatus Canonico - Moralis De Censuris, juxta Codicem Juris Canonici	602
Capello (José): S. Aurelii Augustini: Confessionum Librum XIII.	144
Catalina de Génova (Santa): Tratado del Purgatorio	147
Ceuppens, O. P. (F.): Theologia bíblica. De Sanctissima Trinitate. De Incarnationis	263
Ciprotti (Pfo): Observaciones al texto del Codex Juris Canonici....	609
Código de Derecho Canónico	588
Daffara, O. P. (M.): De Deo Uno et Trino. De Gratia Christi. De Sacramentis et de Novissimis.....	274
Davis (Henry): St. Gregory the Great Pastoral Care	283
Du Mesnil-Grosdario: Lucía	146
Errasti (Remo): La isla sin nombre	146

	Pgs.
Esteve, O. (Carm. (P. M.): De Caelesti mediatione sacerdotali Christi juxta hebraeos	263
Estudios de Historia Social en España	147
Estudios Marianos	277
Fanfaní, O. P. (P. Ludovicus J.): Manuale theorico-practicum Theologiae Moralis ad mentem divi Thomae	279
Il Diritto delle Religiose, conforme al Codice di Diritto Canonico. Febrer, O. P. (Mateo); El concepto de persona y la unión hipostática	286
Fernández, S. J. (P. Andrés): Comentario a los libros de Esdras y Nehemias	588
Fitzgerald (Thomas J.): De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis	264
Fuetscher, S. J. (L.): Acto y Potentia. Debate crítico-sistemático con el Neotomismo	270
Gallén, O. P. (J.): La Province de Dacie del'Ordre des Frères Precheurs. Histoire generale 'jusq'au Grand Schisme	296
Galtier, S. J. (P.): Le Saint Esprit en nous d'apres les Pères grecs. Garrigou-Lagrange, O. P. (P. Reginal): La syntése thomiste	272
Garrigou-Lagrange, O. P. (P. Reginal): De gratia. De Virtutibus theologicis	605
Giacon, S. J. (C.): Atto e potenza	281
Gómez (Hilario): La Iglesia rusa. Su historia y su dogmática ...	270
Gómez (Hilario): Las sectas rusas. Aberraciones religiosas de los esclavos	134
González, S. J. (S.): La penitencia en la primitiva Iglesia española	288
González Ruano (César): Antología de poetas españoles contemporáneos en la lengua castellana	284
Grenet (Paul): Les origines de l'Analogie philosophique dans les dialogues de Platon	593
Guillén, Pbro. (José): Gramática Latina. Composición y traducción	135
Guzmán (E.): Principio de Teodicea	145
Hentrich, S. J. (G.): De definibilitate Assumptionis Beatae Mariae Virginis	149
Höffner (Dr. Joseph): Cristetum und Menschenwurde. Das angli- gen der Spanischen Kolonial Ethik in goldenen Zeitalter	279
Icensis: Onésimo	608
Iriarte, S. J. (J.): La ruta mental de Ortega	146
Iturriz, S. J. (J.): Estudios sobre la Metafísica de Francisco Suárez	293
Jugmann, S. J. (J. A.): El sacrificio de la Misa	294
Lanza (Mons. Antonius): Theologia Moralis Fundamentalis.....	589
Lárraga, O. P. (P. Francisco): Prontuario de Teología Moral	280
León (Fray Luis de): Obras completas castellanas	278
Lottin, O. S. (Odon): Psychologie et Morale aux XII et XIII siecles. Problemes de Morale	607
Llamas, O. S. A. (P. José): Biblia medieval romanceada judío- cristiana	273
Llorca, S. J. (Bernardino): Historia de la Iglesia Católica.....	291
	595

	Pgs.
Maldonado, S. J. (P. Juan de): Comentarlos á los Evangelios de San Marcos y San Lucas	587
Marín Negueruela, Pbro. (Nicolás): Dios y el hombre o Introducción a la Apologética	291
Maritain (Jacque): Son oeuvre philosophique	136
Márquez, S. J. (Gabino): Los juristas alemanes al alcance de los estudiantes	202
Mascal (E. L.): Existence and Analogy	152
Masi, S. J. (Roberto): La teoría suareziana della presenza eucaristica	500
Mathew (David): Catholicism in england	143
Mathieu et Gagné: Cursus Theologicus, Theologiae dogmaticae communia	275
Meyer (Robert. T.): St. Athanasius: The Life of Saint Antony	285
Millán Puelles (A.): El problema del ente ideal. Un examen a través de Huserl y Hartmann	142
Mugueta, Pbro. (J.): Teología clásica y Teología nueva	266
Nácar-Colunga: Sagrada Biblia (Cuarta edición)	583
Nicolau-Salaverri, S. J. (PP. Michael et Joachim): Sacrae Theologiae Summa. Vol. I: Introductio in Theologiam. De Revelatione christiana. De Ecclesia Christi. De Sacrae Scriptura.....	585
Ortega, O. P. (I.): De vocatione omnium gentium in salutem	276
Paniker (P.): El concepto de naturaleza.....	592
Perrier, O. P. (Joannes): Opuscula Omnia necnon Opera Minora ad fidem Codicum restituit ac edidit. R. R.: Opuscula Philosophyca	272
Piny, O. P. (A.): El cielo en la tierra	282
Raissa Maritain: Jean de Saint Thomas: Les dons au Saint-Sprit.	274
Reviglio della Veneria (Carlo): L'inquisizione medioevale ed il processo inquisitorio	597
Riviere (J.): Le dogme de la Redemption dans la theologiae contemporaine	601
Rondet, S. J. (H.): Gratia Christi. Essai d'histoire du dogme et de theologie dogmatique	151
Roy, S. J. (L.): Lumière et Sagesse. La grace mystique dans la theologie de Saint Thomas d'Aquin	138
Rozo, C. M. F. (G.): Sancta Maria Mater Dei, seu de sanctificatione B. M. V. vi divinae maternitatis	604
Ruiz Bueno (Daniel): Carta y martirio de San Policarpo. San Juan Crisóstomo: Homilías sobre la carta de San Pablo a los romanos. Tertuliano: De la paciencia y exhortación a los mártires. San Agustín: El Evangelio de San Juan	287
Ruiz Bueno (Daniel): Padres Apostólicos	281
» » Actas de los Mártires	613
San Agustín: Obras. Tomo VI: Tratados sobre la Gracia	610
» » Tomo VII: Sermones	611
» » Tomo VIII: Cartas	612
San Isidoro de Sevilla. Etimologías	617
Sciacca (Micheline Federico): Historia de la Filosofía	614

	Pgs.
Scharff, O. E. S. A. (C.): L'habitus principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle	140
Shechan (P. A.): Tristram Lloyd	147
Sobradillo, O. F. M. Cap. (P. Agapito de): Enquiridion de Deontología médica	610
Sobral María da Luz): Florecillas de San Francisco contadas a los niños	150
Solano-Aldama-González, S. J.: De Verbo incarnato, Mariología. De gratia Christi. De virtutibus infusis	269
Thibou (G.): El pan nuestro de cada día	148
Ugo Daretti: El secreto del maniquí	146
Veni (G.): La maestría de Pietrarsa	146
Vilahuz (María Rosa): Ellos... ..	150
Viñayo, O. F. M. (C. de): El libro de las Parábolas	149
Vida y Obras de San Juan de la Cruz	150
Vlaming-Bender: Praelectiones Juris Matrimonii	600
Xiberta, O. Carm. (B. M.): Introductio in Sacram Theologiam.....	584
Zumbeltz (María de): Hans, Historia de un chico obstinado.....	146

NIHIL OBSTAT:

Fr. Albertus Colunga, O. P. Censor

IMPRIMATUR:

† *FR. FRANCISCUS BARBADO, O. P.*
Episcopus Salmantinus

